

Ph. U.

355

t

John Stuart Mill
Die Prüfung
der Philosophie
von William Hamiltons

<36616442880010

<36616442880010

Bayer. Staatsbibliothek 

— — — — —



JOHN STUART MILL

EINE PRÜFUNG DER PHILOSOPHIE
SIR WILLIAM HAMILTONS

DEUTSCH

VON

HILMAR WILMANN



HALLE A. S.

VERLAG VON MAX NIEMEYER

1908

1/4.908

921/2

18-

JOHN STUART MILL

EINE PRÜFUNG DER PHILOSOPHIE
SIR WILLIAM HAMILTONS

DEUTSCH

VON

HILMAR WILMANNS



HALLE A. S.
VERLAG VON MAX NIEMEYER

1908

Vorwort.

Diese erste Übersetzung des Werkes von John Stuart Mill, das nächst seiner Logik den größten Einfluß auf die Entwicklung der englischen Philosophie geübt hat, bedarf für die Kundigen keiner Rechtfertigung. Die Problemlage, die sich in ihm spiegelt, liegt allerdings fast zwei Menschenalter hinter uns. Aber es bietet die einschneidendste kritische Untersuchung, die der Verknüpfung der Philosophie des *common sense* mit dem Kantschen Kritizismus vom Standpunkt des Empirismus aus zuteil geworden ist. Es gibt überdies eine Ergänzung des logischen Hauptwerkes von Mill, welche die psychologischen und, wie wir sagen würden, erkenntnistheoretischen Grundlagen jener grundlegenden Theorie der Induktion und des Syllogismus erst deutlich erkennbar macht. Ich kenne endlich keine Untersuchung, die den inneren Gegensatz der empiristischen und der rationalistischen Denkweise unmittelbarer aufweist, als das vorliegende Werk. Seine Übersetzung kann deshalb in dem Widerstreit jener beiden Denkweisen, durch den sich bei uns die Regeneration der Philosophie vollzieht, nur befruchtend wirken.

Es liegt in der Natur der Sache, daß Mill seinem Gegner nicht gerecht wird. Nicht selten wirkt die Schärfe der Polemik sogar störend. Nicht überall ferner geht seine Kritik in die Tiefe, am wenigsten in den logischen und ethischen Schluss-erörterungen. Aber diese Mängel vermindern den sachlichen Gehalt der sonst eindringenden Erörterung nur in geringem Grade. Jene Folgen der Kampfesstimmung gegen eine um die

Mitte des vorigen Jahrhunderts in England herrschende Denkweise wirken nicht mehr verletzend; und diese Mängel des sachlichen Inhalts werden durch die selbständigen logischen und soziologischen Leistungen Mills reichlich aufgehoben.

Die Schwere der geistigen Arbeit, der sich mein verehrter Freund, Herr Konsul Wilmanns, bei dieser Übersetzung mit selbstlosem Interesse und hingebender Sorgfalt unterzogen hat, habe ich bei der Revision völlig würdigen lernen.

Bonn a. Rh.

Benno Erdmann.

John Stuart Mill's „Examination of Sir William Hamilton's Philosophy“ erscheint hier zum ersten Male in deutscher Übersetzung. Mill sagt in seiner Vorrede: „In diesen hohen Regionen der Spekulation ist für jeden die Schwierigkeit, sich vollständig auf den Boden einer abweichenden Philosophie zu stellen und selbst nur ihre Ausdrucksweise vollkommen zu verstehen, so groß, daß es sehr anmaßend sein würde, wenn ich mir einbilden wollte, sie stets überwältigt zu haben.“ Einer solchen Warnung aus solchem Munde gegenüber konnte der Versuch einer deutschen Übersetzung als ein Wagnis erscheinen. Ich bin mir dessen wohl bewußt gewesen und würde auch kaum den Mut gefaßt, noch weniger die Übersetzung zu Ende geführt haben, hätte ich mich nicht in Herrn Prof. Dr. Benno Erdmann eines so ausgezeichneten Ratgebers und Helfers zu erfreuen gehabt. Dies gleich am Anfang des Werkes hervorzuheben, ist eine Pflicht, die ich mit dankbarer Freude erfülle.

Die Schwierigkeiten bestanden nicht allein in der Terminologie an sich, sondern ebenso sehr in der Ausdrucksweise Hamiltons. Der unbestimmte, schwankende Gebrauch, den Hamilton von den verschiedenen Namen und Begriffen macht, wird von Mill an mehreren Stellen beklagt und erschwert nicht wenig die Verständlichkeit seiner Gedankenfolgen, die erst durch die scharfsinnigen Erörterungen, die Mill an sie knüpft, dem Leser näher gebracht werden.

Aus der Terminologie möchte ich mir namentlich über zwei Ausdrücke eine kurze Bemerkung gestatten: über das englische *belief* (*to believe*) und *feeling* (*to feel*).

Das englische *belief* ist sehr viel allgemeiner als unser deutsches ‚Glaube‘. *Belief* bezeichnet denjenigen Geisteszustand, der nicht ganz an vollkommene Erkenntnis heranreicht und sich in diesem Sinne mehr mit unseren natürlichen Überzeugungen, mit unseren inneren Gewissheiten deckt. Darüber hinaus aber bezeichnet er „die Zustimmung zu intuitiv oder demonstrativ „gewissen Sätzen, nicht als Gegensatz zum Wissen; die Zustimmung zu den Inhalten, die Sinneswahrnehmung und Gedächtnis uns darbieten; die Zustimmung zu den kausal „erschlossenen über ‚Sinne und Gedächtnis‘ hinausgehenden „Tatsachen und Existenzen; endlich die Zustimmung zu religiösen Vorstellungsinhalten.“¹⁾ Namhafte Autoritäten haben den Begriff in seiner weitumfassenden Bedeutung zu umschreiben versucht. Ich glaube aber nicht, daß in den vorliegenden Abhandlungen die Klarheit durch eine solche Umschreibung gewonnen haben würde, und habe in der Übersetzung durchweg das deutsche ‚Glaube‘ beibehalten, das mit dieser Erklärung dem Sinn des englischen *belief* immer noch näher kommen dürfte, als irgend ein anderes Wort. Im übrigen verweise ich den Leser auf Kapitel 5 und die Erörterungen auf S. 170 bis 174.

Feeling (*to feel*) ist gleichfalls sehr viel allgemeiner als unser deutsches ‚Gefühl‘. Es bedeutet nicht nur dieses, sondern meistens den Bewußtseinszustand oder -inhalt, das Bewußtsein, wenn das Wort ‚Bewußtsein‘ als Gattung zu allen Arten des Vorstellens, Fühlens und Wollens genommen wird. In der Übersetzung ist es mit ‚Gefühl‘ nur in solchen Zusammenhängen wiedergegeben worden, wo es wirklich dem uns geläufigen engeren Sinn dieses Wortes entspricht. In allen anderen Fällen habe ich ‚Bewußtsein‘, ‚Bewußtseinszustand oder -inhalt‘, ‚bewußt‘, ‚bewußt werden‘ oder ‚bewußt sein‘ angewandt. Eine ausführliche Erklärung des Sinnes, in dem Mill das Wort gebraucht, befindet sich im Kapitel 8. S. 164 ff.

Von einem eigentlichen terminologischen Verzeichnis habe ich geglaubt absehen zu dürfen. Die Ausdrucksweise Mills ist

¹⁾ Otto Quast: „Der Begriff des Belief bei David Hume.“ Halle a. S. 1903.

so klar und bestimmt, daß die einzelnen Namen, Ausdrücke und Begriffe kaum besser erklärt werden können, als dies durch den Text selbst geschehen ist. Überdies habe ich in allen wichtigen Fällen den englischen Ausdruck in Klammern hinzugefügt und dies auch überall da getan, wo ein gleichwertiges deutsches Wort mir nicht zur Verfügung stand.

Die Übersetzung ist nach der sechsten Auflage, London 1889, angefertigt. Von den im Original angeführten Werken und Schriften, mit Ausnahme einiger weniger, die nicht zu ermitteln waren, füge ich ein genaues bibliographisches Verzeichnis bei.

Freiburg i. B., November 1907.

Hilmar Wilmanns.

Bibliographisches Verzeichnis der angeführten Werke und Schriften.

- Abbott, T. K., Sight and Touch. London, 1864.
- Aldrich, Henry, Artis Logicae Compendium, Quaestionum Logicarum Determinatio. Oxford, 1691.
- Alexander, Patrick Proctor, An Examination of Mr. J. S. Mill's Doctrine of Causation in relation to Moral Freedom. Part of a volume entitled „Mill and Carlyle“. 1888.
- Bailey, Sam., Letters on Philosophy of the Human Mind. 1st series. London, 1855. 2nd series. 1858. 2 vol.
- Bain, Alex., The Senses and the Intellect. 2nd edition. London, 1864.
- Bartholinus, Casparus, Enchiridion Logicum ex Aristotele et opt. ejus interpretum monumentis ita concinnatum. Argentorati, 1608.
- Battle, The, of the Two Philosophies, by an „Inquirer“. London, 1866. 1 vol.
- Baynes, Thomas Spencer, An Essay on the New Analytic of Logical Forms. Edinburgh, 1850.
- Bolton, M. P. W., Inquisitio Philosophica, an Examination of the Principles of Kant and Hamilton. London, 1866. 1 vol.
- Brown, T., Lectures on the Philosophy of the Human Mind. Edinburgh, 1820. 4 vol.
- Burgersdyck, Franz, Institutiones Logicae. Leiden, 1626.
- Bryerwood, or Brerewood, Edw., Tractatus quidam Logici de Praedicabilibus et Praedicamentis. Oxford, 1628.
- Calderwood, Dr., The Sensational Philosophy — Mr. J. S. Mill and Dr. M'Cosh; in the „British and Foreign Evangelical Review“ for April 1866.
- Cardaillac, Jean Jaques Séverin de, Études Élémentaires de Philosophie. Paris, 1830. 2 vol.
- Comte, Aug., Cours de Philosophie Positive. Paris, 1830—42. 6 vol.
— Synthèse Subjective, ou système universel des conceptions propres à l'humanité. Vol. 1: Système de Logique positive ou Traité de philosophie mathématique. Paris, 1856. (2. Auflage 1878).
- Condillac, Oeuvres complètes. Tome cinquième: Art de penser et art d'écrire. Paris, 1821.
- Crakanthorp, Rich., Logicae libri quinque de praedicabilibus, praedicamentis etc. London, 1622.
- Du Hamel, J. B., Philosophia Vetus et Nova, ad usum scholae accommodata. Paris, 1678. 4 vol.

- „Essays by a Barrister“ (anonym), Reprinted from the „Saturday Review“. Smith and Elder, 1862. 1 vol.
- Esser, W., System der Logik. Münster, 1830.
- Faraday, M., Six Lectures on various Forces of Matter. 3d edition. 1862. Verlag von Griffin.
- Grammatica Rationis sive Institutiones Logicae. Oxonii, 1673.
- Hamilton, William, Discussions on Philosophy and Literature, Education and University Reform. Edinburgh, 1852. 1 vol.
- Lectures on Logic. London, 1860. 2 vol.
- Lectures on Metaphysics and Logics edited by Mansel and Veitch. London, 1859—60. 4 vol.
- The Works of Thomas Reid, collected by Hamilton with notes. Edinburgh, 1836—46. Darin als Anhang: „Discussions and Dissertations to Reid“.
- Notes and Dissertations to Reid. Edinburgh, 1852.
- Keckermann, Systema Logicae, tribus libris adornatum. Hanoviae, 1600. 1 vol.
- Krug, Wilh. Trang, Denklehre oder Logik. Königsberg, 1806.
- Lewes, S. H., Aristotle, a chapter from the history of the science. London, 1864.
- Locke, John, An Essay concerning Human Understanding, in four books. London, 1690.
- M'Cosh, Examination of Mr. J. S. Mill's Philosophy. London, 1866. 1 vol.
- Mahaffy, J. P., Einleitung zur Übersetzung von K. Fischers Darstellung Kants. London, 1866.
- Maine de Biran, François Pierre Gouthier, Histoire Naturelle de l'Âme.
- Einzelnen offenbar nicht erschienen, vielleicht in
- Oeuvres philosophiques de Maine de Biran, publiées par V. Cousin. Paris, 1841. 3 vol.
- oder:
- Oeuvres inédites de Maine de Biran, publiées par Ernest Naville. Paris, 1859. 3 vol.
- Mansel, H. L., The Philosophy of the Conditioned. Remarks on Sir William Hamilton's Philosophy etc. 1866.
- Limits of Religious Thought. 1858.
- Mansel, H. L., Prolegomena Logica. A series of psychological Essays introductory to the science. 1851.
- Masson, David, Recent British Philosophy; a Review with Criticisms including some comments on Mr. Mill's answer to Sir W. Hamilton. London, 1865.
- Mervoyer, P. M., Études sur l'Association des Idées. 1864 (Donai) G. Baillière.
- Mill, James, Analysis of the Phenomena of the Human Mind. 1829. Spätere Auflagen. 2 vol. Longmans-London.
- Mill, John Stuart, A System of Logic, Ratiocinative and Inductive,

- being a connected View of the Principles and the Methods of scientific Investigation. London, 1843. 2 vol. 1. Aufl.
- Mill, John Stuart, Auguste Comte and Positivism. (Separatabdruck aus der „Westminster Review“.) London, 1865.
- O'Hanlon, H. F., A Criticism of J. S. Mill's Pure Idealism and an Attempt to show, that if logically carried out, it is pure Nihilism. (Review of this work in „Blackwood's Magazine“, January 1866.)
- Paley, Wm., Natural Theology, or Evidence of the Existence and Attributes of the Deity. 1802.
- A View of the Evidences of Christianity. 1794.
- Reid, Thomas, Essays on the Powers of Man; to which is prefixed an Account of the Life and the Writings of the Author. Edinburgh, 1785. 3 vol. — In einer Ausgabe von 1884 heist der Titel: Intellectual Powers of Man. With Notes and Questions.
- An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense. London, 1763. 1 vol. 7th ed. 1814.
- Geometry of Visibles, (enthaltend in der Inquiry into the Human Mind).
- Sanderson, Rob., Logicae Artis Compendium. Oxford, 1615.
- Schmid, H., Versuch einer Metaphysik der inneren Natur. Leipzig, 1834.
- Smith, Henry B., Mill v. Hamilton; in the American „Presbyterian and Theological Review“, January 1866.
- Smith, Samuel, Aditus ad Logicam, in usum eorum qui primo Academiam salutant. Oxford, 1613.
- Spencer, Herbert, First Principles. 1. Auflage. London, 1862. 1 vol.
- The Principles of Psychology. 1. Auflage. London, 1855. 1 vol.
- Mill v. Hamilton — The Test of Truth. „Fortnightly Review“ Juli 15, 1865. — Jetzt in den Essays: scientific, political and speculative. London, 1883. Vol. II, S. 383—413.
- Stirling, J. Hutchinson, Sir W. Hamilton, being the Philosophy of Perception; an analysis. London, 1865. 1 vol.
- Taine. Hippol., De l'Intelligence. 1. Auflage. Paris, 1870. 2 vol.
- Trien, Philippe du, Manuductio ad Logicam sive dialectica studiosae juventutis ad Logicam Praeparandae. Nunc denuſ cum annotationibus ad loca quaedam difficiliora recusa. Sumptibus Simonis Marttel. Anno 1620. 1 vol.
- Veitch, John, Memoir of Sir William Hamilton. London, 1869.
- Wallis, John, Institutio Logicae. Oxford, 1657. 1 vol.
- Whewell, Wm., History of the Inductive Sciences. 1. Auflage. London, 1837. 3 vol.
- Wordsworth, Memoirs of William Wordsworth by Christopher Wordsworth. London, 1851. 2 vol.

Berichtigungen.

- S. 72, Z. 3 lies ‚Kontro-‘, nicht ‚Kontra-‘.
„ 74, „ 12 v. u. lies ‚recht‘, nicht ‚Recht‘.
„ 99, „ 4 „ „ „ ‚unvorstellbar‘, nicht ‚undenkbar‘.
„ 104, „ 11 „ „ „ ‚Geometry‘, nicht ‚Geometrie‘.
„ 135, „ 17 lies ‚den‘, nicht ‚dem‘.
„ 154, „ 1 v. u. lies ‚Vorurteilen‘, nicht ‚Verurteilen‘.
„ 186 Anm., Z. 6 u. 7 lies beide Male ‚sie‘, nicht ‚es‘.
„ 300, Z. 21 lies ‚permanenter‘, nicht ‚genannter‘.
„ „ „ 22 „ ‚-möglichkeiten‘, nicht ‚möglichkeiten‘.
„ 307, „ 20 fehlen die „.
„ 331, „ 24 lies ‚hervorbrächten, würde . . . halten‘, nicht ‚machen, pflegte
 . . . zu halten‘.
„ 339, „ 28 „ ‚von Gefühlen bei seiner Bewegung eingeschränkt werden‘,
 nicht ‚von Empfindungen in seiner Bewegung beschränkt
 werden‘.
„ 365, „ 21 „ ‚beweist‘, nicht ‚beweist‘.
„ 408, „ 18 v. u. lies ‚wie‘, nicht ‚als‘.
„ 413, „ 19 lies ‚die offenkundige‘, nicht ‚der offenkundigen‘.
„ „ „ 20 „ ‚die‘, nicht ‚dem‘.
„ 431, „ 3 v. u. sind die „ zu streichen.
„ 477, Anm. Z. 5 lies ‚ihr‘, nicht ‚ihm‘.
„ 554, „ 2 v. u. ist ‚dem‘ zu streichen.
„ 556, „ 3 „ „ lies ‚aber‘, nicht ‚oder‘.
„ 621, „ 25 lies ‚den‘, nicht ‚dem‘.
-

Inhalt.

	Seite
Vorrede	3
Kap. 1. Einleitende Bemerkungen	11
„ 2. Die Relativität der menschlichen Erkenntnis	15
„ 3. Die Lehre von der Relativität der menschlichen Erkenntnis, wie sie von Hamilton behauptet wurde	28
„ 4. In welcher Hinsicht weicht Hamilton wirklich von den Philo- sophen des Absoluten ab?	57
„ 5. Was als Erkenntnis von Hamilton verworfen wird, kehrt unter dem Namen Glauben zurück	88
„ 6. Die Philosophie des Bedingten	96
„ 7. Die Philosophie des Bedingten, wie sie von Mansel auf die Grenzen religiösen Denkens angewandt wird	128
„ 8. Das Bewußtsein, wie es von Hamilton verstanden wird	155
„ 9. Die Auslegung des Bewußtseins	178
„ 10. Hamiltons Auffassung der verschiedenen Theorien des Glaubens an eine Außenwelt	211
„ 11. Die psychologische Theorie des Glaubens an eine Außenwelt .	251
„ 12. Wie weit die psychologische Theorie des Glaubens an die Materie auf die Seele anwendbar ist	267
Anhang zu den beiden vorhergehenden Kapiteln	277
„ 13. Die psychologische Theorie von den primären Qualitäten der Materie	293
Anmerkung zum vorhergehenden Kapitel	337
„ 14. Wie Hamilton und Mansel sich mit dem Gesetz der untrennbaren Assoziation abfinden	349
Anmerkung zu dem vorhergehenden Kapitel	374
„ 15. Hamiltons Lehre von den unbewußten Modifikationen der Seele	380
„ 16. Hamiltons Kausaltheorie	399
„ 17. Die Lehre von den Allgemeinbegriffen (concepts or general notions)	421

XII

	Seite
Kap. 18. Vom Urteil	457
„ 19. Vom Schließen	483
„ 20. Über Hamiltons Auffassung der Logik als einer Wissenschaft. Ist Logik die Wissenschaft der Gesetze oder Formen des Denkens?	491
„ 21. Die grundlegenden Denkgesetze nach Hamilton	525
„ 22. Von Hamiltons angeblichen Verbesserungen in der formalen Logik	543
„ 23. Von einigen minder wichtigen Eigentümlichkeiten der Lehre in Hamiltons Auffassung der formalen Logik	569
„ 24. Von einigen natürlichen Vorurteilen, die von Hamilton be- günstigt worden sind, und einigen Trugschlüssen, die er für unlösbar hält	589
„ 25. Hamiltons Theorie der Lust und Unlust	606
„ 26. Von der Freiheit des Willens	616
„ 27. Hamiltons Ansichten über das Studium der Mathematik . . .	663
„ 28. Schlufsbemerkungen	690

Eine Prüfung
der Philosophie Sir William Hammonds.

Vorrede zur dritten Auflage.

Es mag scheinen, daß ich in meinen früheren Schriften nach Gegnern gesucht habe, die ich hätte unbeachtet lassen können, obgleich sie mich in den Stand setzten, meine Ansichten zu größserer Klarheit und Deutlichkeit zu bringen. Meine gegenwärtige Lage ist eine ganz andere: ein Heer von Schriftstellern, deren Art des philosophischen Denkens direkt oder indirekt in die Kritik, die in diesem Bande an Hamilton geübt wird, eingebegriffen war, hat gegen sie die Waffen ergriffen und gefochten wie *pro aris et focis*. Und zwar sind es nicht allein Fremde und Anhänger Hamiltons, die unter einer gewissen Verpflichtung standen, zu seiner Verteidigung vorzubringen, was billigerweise gesagt werden konnte; sondern es befinden sich viele darunter, die ihm fast ebenso fern stehen wie ich, wenn auch meist auf der entgegengesetzten Seite. Diese Angriffe unbeantwortet lassen, würde heißen die Grundsätze aufgeben, die ich als spekulativer Denker während meines ganzen Lebens aufrecht erhalten habe, und die das Fortschreiten meines Denkens beständig gekräftigt hat. Die Kritiken, die zu meiner Kenntnis gelangt sind, sind (abgesehen von Zeitungen und Wochenschriften) die folgenden; es mag noch andere geben:

Mansel: „*The Philosophy of the Conditioned; comprising some remarks on Sir William Hamilton's Philosophy, and on Mr. J. S. Mill's Examination of that Philosophy.*“ (Zum ersten Male veröffentlicht in Nr. 1 und 2 der *Contemporary Review*.)

„*The Battle of the Two Philosophies; by an Inquirer.*“

Dr. McCosh: „*An Examination of Mr. J. S. Mill's Philosophy; being a Defence of Fundamental Truth.*“

Dr. Calderwood: „*The Sensational Philosophy — Mr. J. S. Mill and Dr. McCosh*“; in der *British and Foreign Evangelical Review*, April 1866.

Dr. Henry B. Smith: „*Mill v. Hamilton*“; in der *American Presbyterian and Theological Review*, Januar 1866.

H. F. O'Hanlon: „*A Criticism of John Stuart Mill's Pure Idealism; and an Attempt to show that, if logically carried out, it is Pure Nihilism*“.

Die Besprechung dieses Werks in *Blackwood's Magazine*, Januar 1866.

Die beiden letzten sind auf die Lehre von den permanenten Wahrnehmungsmöglichkeiten beschränkt.

J. P. Mahaffy, in der Einleitung zu seiner Übersetzung von Prof. Kuno Fischers Abhandlung über Kants Kritik. (Beschränkt auf die Lehre der permanenten Möglichkeiten und der notwendigen Wahrheiten.)

Patrick Proctor Alexander: „*An Examination of Mr. John Stuart Mill's Doctrine of Causation in Relation to Moral Freedom*“, die den größeren Teil eines Bandes von „*Mill and Carlyle*“ bildet.

Die Besprechungen dieser Werke in der *Dublin Review*, Oktober 1865 (mit der Unterschrift R. E. G.) und in der *Edinburgh Review*, Juli 1866.

Und früher als alle diese der treffliche und interessante Band meines Freundes Prof. Masson betitelt „*Recent British Philosophy; a Review with Criticisms; including some Comments on Mr. Mill's Answer to Sir William Hamilton*“.

Alle diese sind in den Hauptfragen, die sie einzeln erörtern, unbedingt feindlich; obwohl einige der Verfasser in persönlicher Hinsicht höflicher, selbst überhöflich sind, der letzte sogar hervorragend freundlich und schmeichellhaft ist.

Die folgenden sind mir nur teilweise entgegen:

Die Besprechung des vorliegenden Werkes in der *North British Review* (September 1865), die Prof. Fraser zugeschrieben wird und auch die stärksten inneren Zeichen dieses Ursprungs an sich trägt. Dieser fähige Denker ist, obwohl er meint, daß ich Hamilton oft mißverstanden habe, für die hauptsächlich in Betracht kommenden substantiellen philosophischen Lehren ein

sehr wertvoller Bundesgenosse, dem ich die Verteidigung unserer gemeinsamen Ansichten fast hätte überlassen können.

Herbert Spencer: „*Mill v. Hamilton — The Test of Truth*“; in der *Fortnightly Review*, Juli 15, 1865.

Die Besprechung des vorliegenden Werks in der *North American Review*, Juli 1866.

Die einzige bedeutende, in allen wesentlichen Punkten günstige Kritik, auf die ich mich beziehen kann, ist diejenige in der *Westminster Review* vom Januar 1866. Sie ist von einem berühmten Historiker und Philosophen verfaßt, an dessen Zustimmung zu irgend einer meiner Schriften über einen Gegenstand der spekulativen Philosophie mir besonders gelegen sein mußte. Seit der ersten Auflage dieses Werks sind ferner zwei beachtenswerte Werke erschienen, die mir zwar gleichfalls keine direkte Unterstützung gewähren, aber doch eine starke Diversion zu meinen Gunsten bewirken. Das eine ist Boltons „*Inquisitio Philosophica; an Examination of the Principles of Kant and Hamilton*“, das zugleich mit sehr wertvollem Material einen kräftigen Angriff gegen Mansel, denjenigen unter meinen Gegnern enthält, der der am meisten hervortretende ist. Das andere ist Stirlings Schrift „*Sir William Hamilton, being the Philosophy of Perception; an Analysis*“, eine tüchtige und überaus strenge Kritik der Inkonssequenzen Hamiltons und seines allgemeinen Charakters als Philosoph. Diese Kritik, die von einem anderen Gesichtspunkt ausgeht als die meinige und mit viel größerer Schärfe ausgesprochen wird, als ich selbst für gerechtfertigt halten würde, ist nach der Ansicht des Verfassers zweifellos durch „einen gewissen Zug von Unredlichkeit“ berechtigt, den er bei Hamilton findet, den ich indessen nicht gefunden habe, und an den ich auch nicht glauben werde, so lange ich ihn nicht bewiesen finde.

Ich müßte gänzlich unfähig gewesen sein, aus der Kritik Nutzen zu ziehen, wenn ich von so zahlreichen Angriffern, die alle von größerer oder geringerer, einige sogar von hervorragender Fähigkeit sind, nichts gelernt hätte. Sie haben mir nicht wenige Unachtsamkeiten des Ausdrucks wie auch des Denkens nachgewiesen; andere habe ich teils mit ihrer Hilfe, teils ohne sie entdeckt. Sie haben zwar keine Behauptung oder Meinung von Belang erschüttert; aber ich schulde ihnen aufrichtigen Dank sowohl für die Berichtigung von Irrtümern, wie

dafür, daß sie mich gezwungen haben, meine Verteidigung zu verstärken. Der Punkt, an dem sie, wie zu erwarten war, am häufigsten das Übergewicht erhalten konnten, lag darin, daß sie mir eine unzureichende Interpretation der Lehren Hamiltons nachwiesen. In diesen hohen Regionen der Spekulation ist für jeden die Schwierigkeit, sich vollständig auf den Standpunkt einer abweichenden Philosophie zu stellen und selbst nur ihre Ausdrucksweise vollkommen zu verstehen, so groß, daß es sehr annahmsend sein würde, wenn ich mir einbilden wollte sie stets überwältigt zu haben, noch dazu mit der Warnung des absoluten Mißerfolgs vor Augen, den fähige und fein gebildete Geister auf der entgegengesetzten Seite der Philosophie gehabt haben, eine zutreffende Deutung derjenigen Denkweisen zu vollführen, die mir die vertrautesten sind. Ich bin deshalb überrascht gewesen zu finden, in wie wenigen und wie unbedeutenden Fällen die Verteidiger Hamiltons imstande gewesen sind mir nachzuweisen, daß ich seine Ansichten oder Argumente mißverstanden oder unrichtig dargelegt habe. Ich kann nicht zweifeln, daß noch mehr solcher Irrtümer aufzudecken sein werden und bedaure, daß dem größeren Teil des Bandes in seiner Beziehung zu Hamilton noch nicht der Vorzug einer hinreichend genauen Untersuchung zu teil geworden ist. Hätte Mansel die schonungslose Kritik der ersten wenigen Kapitel auf den Rest ausgedehnt, so würde er zweifellos wirkliche Irrtümer nachgewiesen haben. Er hätte auf einige der Gegenstände vielleicht von seinen eigenen Gedanken aus Licht werfen können, und ich würde ihm wenigstens für das erhöhte Vertrauen in diejenigen Darlegungen und Meinungen zu danken gehabt haben, die unversehrt aus der Feuerprobe seiner Angriffe hervorgegangen wären.

Wo die Kritik oder abermalige Erwägung mich überzeugt hat, daß etwas in dem Buche falsch, oder daß in der Art die Wahrheit vorzutragen und darzulegen eine Verbesserung erforderlich war, habe ich die nötigen Änderungen vorgenommen. Wenn der Fall zu verlangen schien, daß die Aufmerksamkeit des Lesers auf die Änderung gelenkt würde, habe ich dies getan, ohne daraus jedoch eine unabänderliche Regel zu machen. Bloße Antworten an Gegner habe ich im allgemeinen in die Anmerkungen verwiesen. Wo ich mit so vielen Bänden zu tun hatte, konnte ich nicht von jeder darin enthaltenen Kritik Notiz nehmen. Wenn einer meiner Kritiker findet, daß

auf ihn oder einen seiner Einwände nicht speziell Bezug genommen ist, so mag er versichert sein, daß dies nicht aus Geringschätzung geschehen ist, sondern entweder weil ich seine Einwände durch die Erwiderung, die ich auch andern gegeben habe, für erledigt halte, oder weil ihre beste Widerlegung war, den Gegner auf das Buch selbst zurückzuverweisen oder weil durch eine vielleicht ganz unscheinbare Verbesserung des Textes dem Einwand die Spitze abgebrochen wurde. Eine unbedeutende Modifikation eines Satzes oder selbst nur einer Wendung, die jemand, der mit den früheren Auflagen bekannt ist, vielleicht liest ohne sie zu bemerken, und deren Zweck er, selbst wenn er sie bemerkte, höchst wahrscheinlich nicht herausfinden würde, hat zuweilen viele Seiten feindseliger Kritik getilgt.

Von den Gegnern, denen ich geantwortet, haben nur zwei eine Erwiderung veröffentlicht: Mansel in der *Contemporary Review* (September 1867) und Dr. McCosh in der *British and Foreign Evangelical Review* (April 1868). Keiner von beiden hat, wie mir scheint, dem, was er vorher geäußert, viel wertvolles hinzugefügt; und Dean Mansels bedauerlicher Tod hat der Kontroverse zwischen uns ein Ende gesetzt. Das überhebt mich indessen nicht der Pflicht, von solchen Punkten, die es zu erfordern scheinen, sei es noch so kurz, Notiz zu nehmen. Dr. McCosh scheint es für einen großen Triumph seiner Angriffe gegen mich zu halten, daß viele von ihnen in meiner Beantwortung der Kritiken nicht erwähnt worden waren. Es ist etwas unbillig von Dr. McCosh, anzunehmen, daß ich in einem Werk, dessen Gegenstand die Philosophie Hamiltons ist, verpflichtet sei, auf der ganzen Linie eine Entscheidungsschlacht mit ihm zu schlagen. Sein Buch war ein Angriff, der gegen die Gesamtheit meiner philosophischen Meinungen gerichtet ist. Ich habe die Teile beantwortet, die auf das vorliegende Werk Bezug hatten, soweit sie eine Antwort zu verlangen und in dem, was ich bereits geschrieben, nicht hinreichend erhalten zu haben schienen. Ebenso habe ich es in der gegenwärtigen Auflage mit seiner Erwiderung gehalten.

Außer verschiedenen nicht veröffentlichten Kritiken, die ich der Güte von Korrespondenten verdanke, und die mir von

Nutzen gewesen sind, manche Einzelheit des Werkes zu korrigieren oder sonst zu verbessern, sind infolge der dritten Auflage zwei weitere Angriffe auf mich gemacht worden. Prof. Veitch hat in den Anhängen zu seinem interessanten *Memoir of Sir William Hamilton* alles scharf kommentiert, was ich über Hamiltons Art die Relativität der menschlichen Erkenntnis zu verstehen, über seine falsche Auffassung des allgemeinen Charakters Humes und Leibnizens als Philosophen und einiger bestimmten Stellen des Aristoteles gesagt habe. In Bezug auf den ersten Gegenstand, die Relativität, stofse ich auf so viele Schwierigkeiten Prof. Veitchs Darlegung auf klare Sätze zu reduzieren, und so weit ich seine Meinung verstehe, weicht sie so wenig — und in diesem wenigen nicht zu ihrem Vorteil — von dem ab, was ich bereits in meiner Antwort an Mansel darüber bemerkt habe, daß ich es nicht für nötig halte, diesen Band mit einer besonderen Antwort an ihn zu beschweren. Was Hume und Leibniz angeht, so bin ich überzeugt, daß diejenigen, die eine angemessene Kenntnis dieser Philosophen besitzen, ihre eigene Meinung bilden werden. In meinen Angaben über Hamiltons Anslegung des Aristoteles hat Prof. Veitch mich eines Irrtums überführt, sofern ich ein Citat seiner Herausgeber behandelt habe, als ob es von ihm selbst herrühre, sowie einer Übertreibung einer der Ansichten Hamiltons, die ich nur zufällig bemerkt hatte. Diese Irrtümer habe ich an ihrer Stelle korrigiert, und man wird finden, daß sie nichts von Bedeutung in der dort an Hamilton geübten Kritik berühren.

Prof. Veitch¹⁾ hält es für unbillig, daß ich gegen Hamilton auf alles, was in seinen Vorlesungen enthalten ist, so großes Gewicht lege, weil diese hastig und im Drang der Zeit geschrieben und nicht der gereifteste Ausdruck einiger seiner Meinungen seien. Wenn sie aber auch auf solche Weise geschrieben worden sind, so wird doch zugestanden, daß Hamilton fortgefahren hat, sie vorzutragen, so lange er die Pflichten eines Professors erfüllte; und das würde nicht der Fall gewesen sein, wenn er sie nicht mehr als eine angemessene Darstellung seiner Philosophie betrachtet hätte. Daß sie eine vollständige Darstellung seien, habe ich nie behauptet. Für eine richtige Darstellung aber muß ich sie halten; denn man kann nicht glauben,

¹⁾ Memoir of Sir William Hamilton, pp. 212, 213.

daß er fortgefahren haben würde seinen Schülern einen Stoff vorzutragen, den er mit den späteren Entwicklungen seiner Philosophie für unvereinbar hielt.

Der andere Denker, der gegen meine psychologischen Meinungen ins Feld gerückt ist, ist Dr. Ward, der in der *Dublin Review* (Oktober 1871) einen geschickten Angriff gegen die Ansichten unternommen hat, die ich in dieser und anderen Schriften über das ausgesprochen habe, was „notwendige Wahrheit“ genannt wird. Einige Bemerkungen von Dr. Ward richten sich mehr gegen einen Teil meines Systems der Logik, und der geeignetste Ort für ihre Erörterung liegt in dem Zusammenhang jenes Werks. Der grössere Teil seines Artikels betrifft aber hauptsächlich dasjenige Kapitel der vorliegenden Schrift, das sich auf die untrennbare Assoziation bezieht; meine Antwort findet sich in einer Anmerkung, die ich diesem Kapitel am Schluss beigefügt habe.

Kapitel 1.

Einleitende Bemerkungen.

Unter den philosophischen Schriftstellern Englands im gegenwärtigen Jahrhundert nimmt keiner eine höhere Stelle ein als Sir William Hamilton. Er allein unter unseren Metaphysikern der jetzigen und der vorhergegangenen Generation ist, lediglich als solcher, zu europäischer Berühmtheit gelangt; während er in unserem eigenen Lande nicht allein vermocht hat, das Interesse an einem Studium wieder aufleben zu lassen, das aufgehört hatte, populär zu sein, sondern auch in gewissem Sinne der Begründer einer Philosophenschule geworden ist. Die Schule ist allerdings nicht wesentlich neu; denn ihre grundlegenden Lehren gehören einer Art des Philosophierens an, die, seitdem die Reaktion gegen Locke und Hume eingesetzt hat, überall vorherrschend gewesen ist, und die bei uns selbst von Reid, im übrigen Europa von Kant ihren Ausgang genommen hat. Diese allgemeine philosophische Denkart spaltet sich aber in viele Richtungen, und unter diesen ist die Hamiltonsche Form durch ebenso scharf hervortretende Eigentümlichkeiten charakterisiert wie jede andere ihrer anerkannten Unterformen. Von den späteren deutschen und französischen Entwicklungen der gemeinsamen Lehre sondert sie sich ab durch Verschiedenheiten, die groß in Wirklichkeit, noch größer in ihrem Scheine sind, während sie sich über die früheren schottischen und englischen Formen um den ganzen Unterschied des Niveaus erhebt, das der Philosophie durch die mächtige negative Kritik Kants errungen worden ist. So vereinigt sie mit dem Prestige unabhängiger Originalität den Vorzug allgemeiner Harmonie mit dem vorherrschenden Ton des Denkens. Diese Vorteile, verbunden mit

einem in hohem Grade geübten und in vieler Hinsicht für den Gegenstand vortrefflich befähigten Intellekt, und mit einem Wissen, das an Ausdehnung und Genauigkeit in allem, was in seinem Fach vorher gedacht und geschrieben worden ist, vielleicht nie seinesgleichen gehabt hat, sind der Grund gewesen, weshalb Hamilton auf dem Gebiet abstrakter Spekulation mit Recht als eine der wichtigsten Gestalten unserer Zeit angesehen wird.

Die anerkannte Stellung, die, so weit unser Land in Betracht kommt, Hamilton an der Spitze der Philosophenschule, der er angehört, einnimmt, hat mich hauptsächlich bestimmt, mit seinem Namen die im vorliegenden Werke enthaltenen Betrachtungen und Kritiken zu verknüpfen. Die Rechtfertigung des Werkes selbst liegt in der Wichtigkeit der Fragen, zu deren Erörterung es einen Beitrag bildet. England wird von Denkern des Kontinents oft der Vorwurf der Gleichgültigkeit gegen die tiefere Philosophie gemacht. England hat aber diesen Vorwurf nicht immer verdient, und beweist bereits durch unzweifelhafte Zeichen, dafs es ihn nicht länger verdienen will. Seine Denker fangen von neuem an zu sehen, was sie nur vorübergehend vergessen hatten: dafs eine wahre Psychologie die unumgänglich notwendige Basis ist für Moral, für Politik, für die Wissenschaft und Kunst der Erziehung; dafs die Schwierigkeiten der Metaphysik an der Wurzel aller Wissenschaft liegen; dafs diese Schwierigkeiten nur dadurch vermindert werden können, dafs sie gelöst werden; und dafs, bis sie gelöst sind, — positiv, wenn irgend möglich, sonst mindestens negativ, — wir nie sicher sein können, dafs irgend ein menschliches Wissen, selbst das physische, auf fester Grundlage steht.

Mein Gegenstand ist deshalb weniger Hamilton, als die Fragen, die Hamilton erörtert hat. Es ist indessen unmöglich, in unserem eigenen Lande und zu unserer eigenen Zeit über diese Fragen zu schreiben, ohne ausdrücklich oder stillschweigend beständig darauf Bezug zu nehmen, wie sie von ihm behandelt worden sind. In allen Gegenständen, die er berührt hat, ist er entweder einer der mächtigsten Verbündeten dessen, was ich für eine gesunde Philosophie halte, oder (noch häufiger) ihr bei weitem furchtbarster Gegner; beides weil er der letzte war und mit voller Kenntnis der Schwächen schrieb, die in seinen Vorgängern hervorgetreten waren, und weil er einer der fähigsten, der weitsichtigsten und aufrichtigsten war. So oft eine Ansicht,

die er mit Bedacht ausgesprochen hat, bestritten wird, verlangen seine Fassung der Ansicht und seine Argumente für sie vor allem betrachtet und sorgfältig berücksichtigt zu werden; und da es auf diese Weise unmöglich ist, daß eine angemessene Diskussion seiner Themata nicht auch eine Würdigung seiner Lehre enthalte, dürfte es sich wohl verlohnen, diese Würdigung dadurch so vollständig wie möglich zu gestalten, daß sie auf alle Gegenstände ausgedehnt wird, über die er irgend einen wichtigen Beitrag zum Denken geliefert hat oder geliefert haben soll.

In diesem Versuch, das Urteil der Nachwelt über Hamiltons Arbeiten vorweg zu nehmen, so weit es jetzt bereits möglich ist, bedaure ich aufrichtig, in vielen Punkten, über die ich mit ihm im Streite bin, den unbilligen Vorteil jemandes zu genießen, dessen Gegner nicht länger in der Lage ist zu antworten. Persönlich dürfte ich wenig Ursache gehabt haben, mich zu der Antwort zu beglückwünschen, die ich von ihm empfangen haben würde. Denn obwohl ein streng ehrenhafter, war er doch ein überaus schonungsloser Kämpfer, und wer auch nur die unwichtigsten seiner Ansichten angriff, konnte harter Schläge als Erwiderung gewärtig sein. Viel wertvoller aber als ein polemischer Erfolg wäre es gewesen, sogar für mich selbst, mit Sicherheit gewußt zu haben, auf welche Weise er den im vorliegenden Buche erhobenen Einwänden begegnet sein würde. Denn mit Plato fühle ich nur zu sehr, wie viel mehr aus der Diskussion mit einem Menschen zu lernen ist, der fragen und antworten kann, als aus der Diskussion mit einem Buche, das dies nicht vermag. Eine allgemeine kritische Untersuchung der Lehren Hamiltons war aber nicht möglich, so lange sie der Welt nur in dem fragmentarischen Zustande bekannt waren, in dem sie zu seinen Lebzeiten veröffentlicht wurden. Seine Vorlesungen (Lectures), die vollständigste und, so weit sie reichen, einzige fortlaufende Darlegung seiner Philosophie, sind eine posthume Veröffentlichung, während der späteste und reifste Ausdruck vieler seiner Ansichten, die Dissertationen über Reid, kaum zur Hälfte beendet, mitten in einem Satz abbrechen. So lange er lebte, warteten seine Leser auf den Rest. Die Vorlesungen haben der Kenntnis, die wir von des Autors Lehre bereits besaßen, allerdings weniger hinzugefügt, als erwartet werden durfte; aber es hat immerhin einigen Wert zu wissen,

daß wir jetzt alles haben, was wir haben können; und wenn wir auch froh gewesen sein würden, seine Ansichten über eine größere Anzahl von Gegenständen zu besitzen, so würden wir doch kaum gründlicher, als wir jetzt endlich imstande sind, haben wissen können, welches seine Gedanken über diejenigen Punkte waren, denen er die größte Wichtigkeit beilegte, und die mit seinem Namen und seinem Ruf am meisten identifiziert werden.

Kapitel 2.

Die Relativität der menschlichen Erkenntnis.

Das, was im eigentlichsten Sinne für die Lehre Hamiltons gehalten wird; das, was auch die Grundlage seiner Gegnerschaft gegen den Transscendentalismus der späteren französischen und deutschen Metaphysiker bildete, ist die Lehre, die er und andere die „Relativität der menschlichen Erkenntnis“ genannt haben. Sie ist der Gegenstand der bekanntesten und eindruckvollsten aller seiner Schriften, diejenige, die dem metaphysisch interessierten englischen Leser zuerst offenbarte, daß eine neue Macht in der Philosophie erstanden war. Zusammen mit ihren Entwicklungen bildet sie die „Philosophie des Bedingten“ (Philosophy of the Conditioned), die er den deutschen und französischen Philosophien des Absoluten entgegenstellte, und die von dem größten Teil seiner Bewunderer als der höchste seiner Ansprüche auf einen dauernden Platz in der Geschichte des metaphysischen Denkens betrachtet wird.

Aber die „Relativität der menschlichen Erkenntnis“ ist wie die meisten anderen Ausdrücke, in denen „relativ“ oder „Relation“ vorkommt, unbestimmt und gestattet eine große Mannigfaltigkeit von Auffassungen. In einer ihrer Bedeutungen steht sie für eine Behauptung über die Natur und die Grenzen unserer Erkenntnis, und zwar für eine nach meiner Ansicht richtige und grundlegende Behauptung, voll von wichtigen philosophischen Konsequenzen. Von dieser Weite der Bedeutung nimmt der Sinn jener Bezeichnung, von Stufe zu Stufe schwächer und unsubstantieller werdend, allmählich ab, bis er sich in einem Gemeinplatz verliert, der zu keiner Konsequenz führt, und kaum wert ist, in Worten ausgedrückt zu werden. Wenn deshalb ein

Philosoph auf die Relativität unserer Erkenntnis großen Nachdruck legt, so ist es notwendig, mit seinen Schriften ein Kreuzverhör anzustellen und sie zu zwingen, uns zu enthüllen, in welcher der vielen Abstufungen jenes Sinnes er den Ausdruck versteht.

Eine seiner allgemein akzeptierten Bedeutungen kaun für den jetzt vorliegenden Zweck beiseite gelassen werden, obwohl sie an sich zu verteidigen ist und, wenn so angewandt, ein wesentliches und wichtiges Gesetz unserer geistigen Natur zum Ausdruck bringt. Diese ist: daß wir einen Gegenstand nur dadurch erkennen, daß wir ihn als von einem anderen verschieden erkennen; daß alles Bewußtsein ein Bewußtsein der Verschiedenheit ist; daß zwei Dinge die kleinste erforderliche Zahl sind, um ein Bewußtsein hervorzubringen; daß ein Gegenstand als das, was er ist, nur durch den Gegensatz zu dem erfaßt wird, was er nicht ist. Dieser Sinn der Behauptung, daß alle menschliche Erkenntnis relativ ist, ist durch anerkannte Autoritäten sanktioniert,¹⁾ und ich habe gegen diesen Gebrauch des Ausdrucks nichts einzuwenden. Damit aber haben wir im vorliegenden Falle nichts zu tun; denn in diesem Sinne gebraucht Hamilton den Ausdruck für gewöhnlich oder absichtlich nicht, obwohl er die Wahrheit, die das Wort, in diesem Sinne angewandt, auszudrücken dient, volland anerkennt. Wenn er sagt, daß alle unsere Erkenntnis relativ ist, so besteht die Relation, die er im Sinne hat, zumeist nicht zwischen dem erkannten Gegenstand und anderen mit ihm verglichenen Gegenständen, sondern zwischen dem erkannten Objekt und dem erkennenden Geist.

Jede Sprache erkennt einen Unterschied an zwischen meinem Selbst — dem Ich — und einer materiellen oder spirituellen, oder materiell-spirituellen Außenwelt, die ich auf gewisse Weise und in gewissem Maße erkennen kann. Die grundlegenden Fragen in der Philosophie sind diejenigen, die zu bestimmen suchen, was wir imstande sind, von diesen äußeren Dingen zu erkennen, und mit welcher Gewißheit (evidence) wir sie erkennen.

Indem wir uns anschicken, die verschiedenen Meinungen zu untersuchen, die hierüber aufgestellt sind oder aufgestellt

¹⁾ Insbesondere durch Bain, der den Ausdruck „Relativität der Erkenntnis“ beständig in diesem Sinne gebraucht.

werden können, wird es die Darlegung sehr vereinfachen, wenn wir uns zunächst auf den Fall physischer oder, wie sie gewöhnlich genannt werden, materieller Objekte beschränken, auf diejenigen also, die wir durch die Sinne erkennen. Lediglich durch diese Kanäle erfahren wir, was wir überhaupt von ihnen erfahren. Ohne die Sinne würden wir nicht wissen, nicht einmal vermuten können, daß solche Dinge existieren. Wir wissen von dem, was sie sind, nicht mehr als die Sinne uns sagen, noch gewährt die Natur uns irgend ein Mittel, mehr von ihnen zu wissen. So viel wird, was die offenkundige Bedeutung der gegebenen Ausdrücke betrifft, von niemand geleugnet, wenn es auch Denker gibt, die vorziehen, ihren Sinn in andere Worte zu kleiden.

Es gibt indessen widerstreitende Meinungen darüber, was es eigentlich ist, was die Sinne uns über die Dinge sagen. Über einen Teil der Auskunft, die sie uns geben, besteht kein Streit. Sie geben uns unsere Wahrnehmungen (sensations) an. Die Dinge erregen oder erwecken in uns gewisse Bewußtseinszustände oder -inhalte (feelings). Ein Teil wenigstens dessen, was wir von den Dingen erkennen, sind die Bewußtseinsinhalte, die sie in uns erzeugen. Was wir Eigenschaften eines Dinges nennen, sind die Kräfte, durch die es Wahrnehmungen in unserem Bewußtsein hervorruft. Nehmen wir irgend einen uns vertrauten Gegenstand, z. B. eine Orange. Sie ist gelb, d. h. sie wirkt in uns durch unseren Gesichtssinn eine bestimmte Farbenempfindung. Sie ist weich; mit anderen Worten, sie erzeugt durch unser Muskelgefühl die Empfindung eines durch geringe Anstrengung überwundenen Widerstandes. Sie ist süß; denn sie verursacht eine besondere Art angenehmer Empfindung durch unser Geschmackorgan. Sie ist kugelförmig, etwas abgeflacht an den Enden; wir behaupten das auf Grund der Empfindungen, die sie in uns hervorbringt, betreffs deren es unter den Psychologen noch streitig ist, ob sie ursprünglich allein durch den Tast- und Muskelsinn entstehen, oder auch durch das Sehorgan. Wenn wir sie aufschneiden, entdecken wir eine gewisse Anordnung der Teile, die deshalb unterschieden werden können, weil sie in gewisser Hinsicht unähnlich sind; für ihre Unähnlichkeit aber haben wir kein anderes Maß oder keinen anderen Beweis, als daß sie verschiedene Empfindungen in uns hervorrufen. Die Schale, das Fleisch, der Saft unterscheiden sich voneinander in

Farbe, Geschmack, Geruch, im Grade der Konsistenz (d. h. ihres Widerstandes gegen Druck), und alles dies sind Unterschiede unserer Bewußtseinsinhalte. Die Teile sind überdies aneinander, sie nehmen verschiedene Raumteile ein; und selbst dieser Unterschied kann, wie angenommen wird (obwohl manche gegen die Lehre heftig protestieren), in eine Verschiedenheit unserer Empfindungen aufgelöst werden. So analysiert, behauptet man, bestehen alle Attribute, die wir den Gegenständen beilegen, darin: daß sie das Vermögen besitzen, die eine oder andere Art von Empfindung in unserem Geiste zu erregen; daß für uns die Eigenschaften eines Objekts diesen und keinen anderen Sinn haben; daß für uns ein Objekt nichts anderes ist als das, was in einer gewissen Art auf unsere Sinne einwirkt; daß wir außerstande sind, dem Wort „Objekt“ eine andere Bedeutung beizulegen; daß selbst ein imaginäres Objekt nur eine Vorstellung ist, die wir uns von einem Gegenstand zu bilden vermögen, der auf unsere Sinne in irgend einer neuen Weise wirken würde; sodaß unsere Erkenntnis von Objekten und selbst unsere Einbildungen von solchen aus nichts anderem bestehen als den Empfindungen, die sie erregen, oder die, wie wir uns einbilden, von ihnen erregt werden könnten.

Dies ist die Lehre von der Relativität der Erkenntnis für den erkennenden Geist in der einfachsten, reinsten und, wie mir scheint, richtigsten Auffassung der Worte. Es gibt indessen zwei Formen dieser Lehre, die materiell voneinander abweichen.

Nach der einen dieser Formen sind die Empfindungen, die wir nach der gewöhnlichen Redeweise von Gegenständen empfangen sollen, nicht nur alles, was wir von den Gegenständen irgend zu erkennen vermögen, sondern überhaupt alles, an dessen Dasein wir zu glauben einen Grund haben. Was wir einen Gegenstand nennen, ist nur eine zusammengesetzte Vorstellung, gebildet nach den Gesetzen der Assoziation aus den Ideen verschiedener Empfindungen, die wir gewöhnt sind, gleichzeitig zu empfangen. Nichts ist wirklich in diesem Prozeß als diese Empfindungen. Sie begleiten sich allerdings nicht oder folgen einander nicht aufs Geratewohl. Sie werden durch ein Gesetz zusammengehalten, d. h. sie treffen zusammen in festen Gruppen und in festgeordneter Folge. Aber wir haben keine Gewißheit von irgend etwas, was nicht selbst eine Empfindung wäre, sondern ein Substrat oder eine verborgene Ursache von Empfindungen.

Die Idee eines solchen Substrats ist lediglich eine geistige Schöpfung, für die wir keinen Grund haben, außerhalb unseres Geistes eine entsprechende Realität zu denken. Von denjenigen, die sich zu dieser Meinung halten, sagt man, daß sie an der Existenz der Materie zweifeln oder sie leugnen. Bald werden sie Idealisten genannt, bald nach anderen von ihnen vertretenen Ansichten Skeptiker. Sie schlossen die Nachfolger Berkeleys und Humes in sich. Unter den neueren Denkern scheint der scharfsinnige und hochbegabte Prof. Ferrier, obgleich auf gewundenem Pfade und unter Anwendung einer sehr verschiedenen Terminologie, im wesentlichen zu dem gleichen Gesichtspunkte gelangt zu sein. Diese Philosophen verfechten die Relativität unserer Erkenntnis in der extremsten Form, in der die Lehre verstanden werden kann. Denn sie behaupten nicht allein, daß alles, was wir von irgend etwas überhaupt erkennen können, die Art und Weise ist, in der es auf das menschliche Geistesvermögen einwirkt, sondern auch, daß es nichts anderes gibt, was erkannt werden könne; daß Einwirkungen auf den menschlichen oder einen anderen Geist alles ist, von dessen Existenz wir wissen können.

Dies ist indessen weit entfernt die Gestalt zu sein, in der die Relativität unserer Erkenntnis gewöhnlich behauptet wird. Für die meisten derer, die sich zu ihr bekennen, beruht der Unterschied zwischen dem Ich und dem Nicht-Ich nicht auf einer bloß sprachlichen, auch nicht einer bloß formalen Unterscheidung zwischen zwei Auffassungsweisen einer und derselben Realität; sondern er bezeichnet zwei Realitäten, deren jede ein gesondertes Dasein hat, und deren keine von der anderen abhängig ist. Um in der Terminologie zu reden, welche die deutschen Transscendentalphilosophen von den Scholastikern entlehnt haben, ist das Noumenon ein an sich verschiedenes Ding von dem Phänomenon und in gleicher Weise real; viele von ihnen würden sagen, viel realer, da es die dauernde Realität ist, während das Phänomenon nur deren flüchtige Manifestation darstellt. Sie glauben, daß es ein wirkliches Universum von „Dingen an sich“ gibt, und daß, so oft ein Eindruck auf unsere Sinne ausgeübt wird, ein „Ding an sich“ vorhanden ist, das hinter dem Phänomenon und dessen Ursache steht. Was aber dieses „Ding an sich“ ist, können wir, da wir außer unseren Sinnen kein Organ haben, uns mit ihm in Verbindung zu setzen, nur durch

das erfahren, was unsere Sinne uns sagen; und da diese uns nichts sagen als den Eindruck, den das Ding auf uns ausübt, so wissen wir überhaupt nicht, was es an sich ist. Wir setzen voraus (wenigstens diese Philosophen setzen voraus), daß es etwas „an sich“ sein muß; aber alles, was wir von ihm wissen, besteht lediglich in seinen Relationen zu uns, sofern es die Fähigkeit besitzt, in gewisser Weise auf uns einzuwirken, oder, wie es in der Schulsprache heisst, Phänomene hervorzurufen. Äußere Dinge existieren und haben eine innere Natur; aber ihre innere Natur ist unserem Fassungsvermögen unzugänglich. Wir kennen diese Natur nicht und können nichts über sie aussagen, was einen Sinn hätte. Von den letzten Realitäten als solchen kennen wir das Dasein, aber nichts mehr. Die Eindrücke dagegen, die diese Realitäten auf uns machen — die Empfindungen, die sie erzeugen, die Ähnlichkeiten, Gruppierungen und Aufeinanderfolgen dieser Empfindungen, oder um alles dies in einem gebräuchlichen, obwohl ungeeigneten Ausdruck zusammenzufassen, die Wahrnehmungsvorstellungen (representations), die in unserem Geiste durch die Wirksamkeit der Dinge selbst hervorgerufen werden —: diese können wir erkennen, und das ist alles, was wir von ihnen zu erkennen vermögen. Es ist denkbar, daß wir in einem zukünftigen Zustand des Daseins mehr erkennen, und daß durch Intelligenzen, die den unsrigen überlegen sind, mehr erkannt werde. Indessen selbst dies kann nur in dem Sinne richtig sein, daß ein Mensch im Gebrauch seiner Augen mehr erkennt, als ein Blindgeborener, oder daß wir mehr erkennen würden, als es der Fall ist, wenn wir mit zwei oder drei weiteren Sinnen begabt wären. Wir würden mehr Empfindungen haben; Phänomene würden für uns vorhanden sein, von denen wir jetzt keine Vorstellung haben, und viele von denen, die im Bereich unserer gegenwärtigen Erfahrung liegen, würden wir besser erkennen, als wir sie jetzt zu erkennen vermögen. Denn wenn die neuen Eindrücke durch die Gleichförmigkeiten der Aufeinanderfolge und des Zugleichseins mit den früher erworbenen verknüpft würden, wie es diese untereinander sind, würden wir jetzt neue Merkmale besitzen, die uns auf bekannte Phänomene in Fällen hinweisen, wo wir sonst nichts von ihnen gewußt hätten. Aber alle diese neu hinzutretende Erkenntnis würde gleich derjenigen, die wir besitzen, lediglich phänomenal sein. Die Dinge, wie sie an sich sind, würden wir nicht mehr erkennen,

als jetzt, sondern nur eine gröfsere Anzahl von Beziehungen zwischen ihnen und uns. Und in der einzigen Bedeutung, die wir dem Wort zu geben vermögen, kann alle Erkenntnis, auch für die erhabenste Intelligenz, nur relativ sein zu dem erkennenden Geist. Wenn die Dinge eine innere Natur besitzen, die verschieden ist nicht allein von den Eindrücken, die sie auf jedes empfindende Wesen hervorrufen, sondern auch von allen denjenigen, die sie hervorzurufen fähig sind, so ist diese innere Natur unerkennbar, unergründlich und unbegreiflich nicht allein für uns, sondern für jede andere Kreatur. Wollte man sagen, dafs niemand als der Schöpfer sie erkennen könnte, so hiefse das eine Ausdruckweise gebrauchen, die für uns keinen Sinn hat, weil uns keine Fähigkeiten innewohnen, zu erfassen, dafs es irgend ein solches Ding gibt, das er erkennen könnte.

Dies ist die Form, in welcher die Lehre von der Relativität der Erkenntnis von der gröfseren Zahl derjenigen vertreten wird, die sich zu ihr bekennen und den Ausdruck mit einem bestimmten Begriff verbinden. Diese teilen sich wiederum in verschiedene gesonderte Schulen von Denkern, von denen einige die Lehre in einer Modifikation von wesentlicher Bedeutung behaupten.

Während sie der Ansicht zustimmen, dafs das, was wir von den Noumenen oder Dingen an sich wissen, nur ihr blofses Dasein, und alle unsere Erkenntnis der Dinge nur eine Erkenntnis von etwas in uns selbst ist, das seinen Ursprung von jenen ableitet, behauptet eine Klasse von Denkern, dafs unsere blofsen Wahrnehmungen und eine äufsere Ursache, die sie hervorbringt, nicht das Ganze unserer relativen Erkenntnis bilden. Die Attribute, die wir äufseren Dingen beilegen, oder wenigstens diejenigen, die in Gedanken untrennbar von ihnen sind, enthalten, wie sie behaupten, andere Elemente, die über den Bestand unserer Wahrnehmungen und eine unerkennbare Ursache hinausgehen. Diese hinzutretenden Elemente sind dennoch nur relativ; denn sie sind nicht in den Dingen selbst, noch haben wir eine Gewifsheit von irgend etwas in den Dingen, was ihnen entspricht. Sie sind durch den Geist selbst hinzugefügt und gehören nicht den Dingen an, sondern unseren Vorstellungen und Begriffen von ihnen. Solche Eigenschaften, ohne die man sich die Dinge vorstellen kann, wie das Süfse oder Saure, die Härte oder Weichheit, die Hitze oder Kälte, das Weifse, Rote oder Schwarze,

— diese existieren, wie zuweilen zugegeben wird, nur in unseren Empfindungen. Aber die Attribute der Raumausfüllung und des Enthaltenseins in einem Teil der Zeit sind nicht Eigenschaften unserer Empfindungen in ihrem rohen Zustande, noch auch Eigenschaften der Gegenstände, noch ist in den Gegenständen irgend ein Urbild von ihnen. Sie ergeben sich vielmehr aus der Natur und Struktur des Geistes selbst, der so eingerichtet ist, daß er keine Eindrücke von Gegenständen annehmen kann, außer in jenen bestimmten Modifikationen. Wir sehen ein Ding an einem Ort, nicht weil das Nonnenon, das Ding an sich, an irgend einem Ort ist, sondern weil es das Gesetz unseres Wahrnehmungsvermögens ist, daß wir alles, was wir überhaupt sehen, als an irgend einem Ort befindlich sehen müssen. Der Ort ist keine Eigenschaft des Dinges selbst, sondern ein Modus, in dem der Geist gezwungen ist, es sich sinnlich vorzustellen. Zeit und Raum sind nur Modi unserer Wahrnehmungen, nicht Modi des Seins; und höhere Intelligenzen sind möglicherweise nicht durch sie begrenzt. Die Dinge an sich sind weder im Raum noch in der Zeit, obwohl wir sie uns nicht anders vorstellen können als unter dieser zwiefachen Bedingung. Ebenso, wenn wir von einem Dinge behaupten, daß es eins oder viele, ein Ganzes oder ein Teil eines Ganzen, eine Substanz mit Accidentien oder ein Accidens ist, das einer Substanz inhäriert; wenn wir an ein Ding denken, als Wirkungen hervorbringend oder durch eine Ursache hervorgebracht (ich sehe von anderen Attributen ab, die hier nicht aufgezählt zu werden brauchen): so legen wir ihm Eigenschaften bei, die nicht in dem Dinge selbst vorhanden sind, sondern mit denen es durch die Gesetze unseres Verstandes bekleidet wird — Eigenschaften also nicht der Dinge, sondern unserer Art sie zu denken. Wir sind durch unsere Natur gezwungen, uns selbst die Dinge unter diesen Formen zu konstruieren; aber sie sind nicht Formen der Dinge selbst. Die Attribute existieren nur in ihrer Beziehung zu uns und als inhärente Gesetze des menschlichen Vorstellungsvermögens; aber sie sind verschieden von Folge und Dauer, indem sie Gesetze unserer intellektuellen, nicht unserer sensitiven Fähigkeiten sind. Technisch werden sie Kategorien unseres Verstandes genannt. Dies ist die Lehre von der Relativität unserer Erkenntnis, wie sie // von Kant aufgestellt worden ist, dem darin viele spätere Denker, deutsche, englische und französische gefolgt sind.

Neben dieser läuft eine andere, der Zeit nach ältere Philosophie, die obwohl vorübergehend verdunkelt und oft verächtlich behandelt, nach dem gegenwärtigen Anschein Aussicht hat, sie zu überleben. Diese Philosophie geht mit Kant von dem gleichen Gesichtspunkt der Unerkennbarkeit der Dinge an sich aus, und stimmt mit ihm auch darin überein, daß wir in Gedanken die Gegenstände unserer Wahrnehmung mit Attributen bekleiden, die nicht alle, wie das Weiße und das Süße, auf spezifische, Empfindungen weisen, sondern in manchen Fällen durch die eigenen Gesetze des Geistes konstruiert werden. Sie hält es indessen nicht für notwendig, dem Geist gewisse ihm angeborene Formen zuzuschreiben, in denen die Gegenstände zu diesen Erscheinungen gleichsam gestaltet werden, sondern behauptet, daß Ort, Ausdehnung, Substanz, Ursache und alles übrige Begriffe sind, die aus Ideen, die der Sensation entstammen, durch die bekannten Assoziationsgesetze zusammengesetzt werden. Diese, die Lehre von Hartley, James Mill, Professor Bain und anderen hervorragenden Denkern, die sich sowohl mit der Annahme, als auch mit der Verwerfung der Berkeleyschen Theorie sehr wohl vereinigen läßt, ist die extreme Form einer Art der Lehre von der Relativität, wie die Kantsche die einer anderen ist. Beide Systeme akzeptieren die Lehre in ihrem weitesten Sinne, daß jede andere Erkenntnis der Dinge als diejenige der Eindrücke, die sie auf unser geistiges Bewußtsein hervorrufen, unseren Fähigkeiten gänzlich unzugänglich ist.

Zwischen diesen liegen viele vermittelnde Systeme, je nachdem verschiedene Denker mehr oder weniger den ursprünglichen Zutaten des Geistes auf der einen, oder den durch Erfahrung erzeugten Assoziationen auf der anderen Seite zugewiesen haben. Brown z. B. betrachtet unseren Begriff von Raum und Ausdehnung als ein Produkt der Assoziation, während viele unserer intellektuellen Vorstellungen von ihm als letzte und unzerlegbare Tatsachen angesehen werden. Er akzeptiert aber die Lehre von der Relativität unserer Erkenntnis in ihrer vollen Ausdehnung, da er der Meinung ist, daß, obwohl wir des objektiven Vorhandenseins einer Außenwelt sicher sind, unsere Erkenntnis jener Welt auf die Modi, in denen wir durch sie affiziert werden, absolut beschränkt ist. Dieselbe Lehre wird sehr eindringlich von einem der scharfsinnigsten Metaphysiker der jüngsten Zeit, Herbert Spencer, behauptet, der in seinen

„First Principles“ mit gleichem Nachdruck auf der Gewissheit der Existenz von „Dingen an sich“ und auf ihrer absoluten und ewigen Verweisung in das Reich des Unerkennbaren besteht.¹⁾ Dies ist allem Anschein nach auch die Lehre von Auguste Comte; obwohl, während er aufs nachdrücklichste die Unerkennbarkeit der Noumena durch unser Vorstellungsvermögen behauptet, seine Abneigung gegen alle Metaphysik ihn davon abhielt, eine bestimmte Ansicht über ihr reales Dasein zu äußern; indessen setzt seine Ausdrucksweise sie stets implicite voraus.

Es ist klar, daß das, was über die Unerkennbarkeit der „Dinge an sich“ gesagt worden ist, kein Hindernis für uns bietet, ihnen Attribute oder Eigenschaften beizulegen, vorausgesetzt, daß diese stets als relativ zu uns gedacht werden. Wenn ein Ding Wirkungen hervorbringt, von denen unser Gesichts-, Gehör- oder Tastsinn Kenntnis gewinnen kann, so folgt daraus — und in der Tat ist es dieselbe Behauptung in anderen Worten —, daß das Ding die Kraft hat, jene Wirkungen hervorzubringen. Diese verschiedenartigen Kräfte sind seine Eigenschaften, und von diesen liegt eine unbestimmte Menge unserer Erkenntnis offen. Diese Erkenntnis aber ist lediglich phänomenal. Der Gegenstand ist uns nur in einer speziellen Relation bekannt, nämlich als das, was gewisse Eindrücke auf unsere Sinne hervorbringt oder hervorzubringen fähig ist, und alles, was wir in Wirklichkeit wissen, sind diese Eindrücke. Diese negative Bedeutung ist alles, was unter der Behauptung verstanden werden sollte, daß wir das Ding an sich nicht erkennen können, daß wir seine innere Natur oder Wesenheit nicht erkennen können. Die innere Natur oder Wesenheit wird leicht als etwas Unbekanntes betrachtet, das, wenn wir es kennten, alle Phänomene, die das Ding uns darbietet, erklären und ableiten lassen würde. Aber dieses unbekannte Etwas ist eine Annahme ohne jede Evidenz. Wir haben keinen Grund voranzusetzen, daß es etwas gibt, das, wenn es uns bekannt wäre, unserem Intellekt diese Genugtuung gewähren, die erkennbaren Attribute des Gegenstandes gleichsam in einem einzigen Satz aufsummieren würde. Überdies, wenn es eine solche zentrale Eigenschaft gäbe, würde sie nicht der Vorstellung von einer „inneren Natur“ entsprechen. Denn, wenn sie durch irgend eine Intelligenz erkennbar wäre, müßte

¹⁾ Siehe jedoch unten eine Anmerkung gegen Ende des 9. Kapitels.

sie, wie andere Eigenschaften, relativ zu der sie erkennenden Intelligenz sein, d. h. sie müßte allein darin bestehen, daß sie in jener Intelligenz einen spezifisch bestimmten Bewußtseinszustand hervorriefe. Denn dies ist die einzige Idee, die wir vom Erkennen haben, der einzige Sinn, in dem das Verbum „erkennen“ etwas bedeutet.

Es würde ohne Zweifel absurd sein, die anmaßende Behauptung aufzustellen, daß unsere Worte die Möglichkeiten des Seins erschöpfen. Es kann unzählige Modi des Seins geben, die unseren Fähigkeiten unerreichbar, die wir folglich unfähig sind zu bezeichnen. Aber wir sollten von diesen Modi des Seins unter keiner der Bezeichnungen sprechen, die wir besitzen. Diese sind sämtlich unanwendbar, weil sie sämtlich für Modi des Seins stehen, die wir kennen. Wir könnten für solche unbekannten Modi neue Namen erfinden; aber diese neuen Namen würden nicht mehr bedeuten als die x , y , z der Algebra. Die einzige Bezeichnung, die wir ihnen geben können, und die in Wirklichkeit ein Attribut ausdrückt, ist das Wort „unerkennbar“.

Die Lehre von der Relativität unserer Erkenntnis ist in dem Sinne, wie sie jetzt erklärt worden ist, eine Lehre von großem Gewicht und großer Bedeutung, die der ganzen Art des philosophischen Denkens in jedem, der sie annimmt, ihren Stempel aufdrückt, und zu jedem der beiden einzig möglichen Systeme der Metaphysik und Psychologie den Schlüsselstein bildet. In dem einen bedeutet sie anstatt eines bestimmten und wichtigen Lehrsatzes ein ganz nichtssagendes Etwas, was niemand je in Frage gezogen hat oder in Frage ziehen konnte. Man nehme an, ein Philosoph behaupte: daß gewisse Eigenschaften der Gegenstände in dem Dinge sind und nicht in unseren Sinnen; in dem Dinge selbst, nicht so wie man sagen kann, daß das Weiß in dem Dinge ist (nämlich daß es in dem Dinge eine Kraft gibt, die in uns die Empfindung von Weiß hervorruft), sondern in einer ganz anderen Art; und daß diese Eigenschaften nicht indirekt von uns erkannt werden, wie die erschlossenen Ursachen unserer Empfindungen, sondern durch direkte Wahrnehmung des äußeren Gegenstandes. Man nehme an, daß nichtsdestoweniger derselbe Philosoph fest versichere, daß alle unsere Erkenntnis nur phänomenal und relativ zu uns selbst ist, daß wir von außer uns befindlichen Gegenständen nichts wissen und nichts wissen können, außer in Beziehung zu unseren

eigenen Fähigkeiten. Ich glaube, unser erstes Gefühl gegenüber einem Denker, der sich zu diesen beiden Lehren bekannte, würde der Wunsch sein zu wissen, was er wohl unter der letzten von beiden meinen könnte. Es möchte scheinen, daß er eine von zwei Trivialitäten meinen muß: entweder daß wir nur erkennen können, was wir zu erkennen die Kraft haben, oder daß alle unsere Erkenntnis relativ zu uns ist, insofern wir es sind, die es erkennen.

Es gibt noch einen anderen Sinn, in dem die Lehre von der Relativität verstanden wird, der zwischen diesen bedeutungslosen, selbstverständlichen Wahrheiten und der vorher erläuterten, substantiellen Lehre liegt. Der Standpunkt kann sein, daß die Erkenntnis von Dingen, wie sie an sich sind, uns zwar nicht vollständig versagt ist, aber so vermischt und vermengt ist mit Eindrücken ihrer Wirksamkeit auf uns, daß sie dem ganzen Aggregat einen relativen Charakter gibt. Unsere absolute Erkenntnis kann durch die Gegenwart eines relativen Elements gefälscht und entstellt werden. Unser Vermögen, kann man sagen, Dinge wahrzunehmen, wie sie an sich sind, hat, obwohl real, seine eigenen Gesetze, seine eigenen Bedingungen und notwendige Art zu verfahren. Unsere Erkenntnisse hängen folglich nicht allein von der Natur der zu erkennenden Dinge ab, sondern auch von derjenigen des Erkenntnisvermögens; wie unser Sehen nicht allein von dem gesehenen Gegenstand, sondern von diesem und dem Bau des Auges abhängt. Wenn das Auge nicht achromatisch wäre, würden wir alle sichtbaren Gegenstände sowohl mit Farben sehen, die dem Organ entstammen, als auch mit solchen, die in Wirklichkeit von dem Gegenstand ausgehen. Wenn wir daher annehmen, daß Dinge an sich der natürliche und eigentliche Gegenstand unseres Erkenntnisvermögens sind, und daß dieses Vermögen dem Geist einen Bericht von dem überbringt, was in dem Dinge selbst, getrennt von seinen Wirkungen auf uns, vorhanden ist: so würde in diesen Berichten immer noch einige Ungewißheit zurückbleiben, insofern wir nicht sicher sein können, daß das Auge unseres Geistes achromatisch ist, und daß die Botschaft, die es vom Nomenon bringt, durch einen aus den notwendigen Bedingungen der Geistestätigkeit entstehenden Einfluß nicht in einem unbekannten Grade gefärbt und gefälscht zu uns kommt. Wir können, kurz gesagt, auf Dinge an sich blicken, aber durch unvollkommene Gläser:

was wir sehen, kann genau das Ding sein; aber die Farben und die Formen, die das Glas uns zuführt, können zum Teil eine optische Täuschung sein. Dies ist eine mögliche Meinung; und jemand, der auf dieser Meinung fußend, von der Relativität unserer Erkenntnis spricht, würde den Ausdruck nicht gänzlich ohne Sinn gebrauchen. Aber er könnte nicht folgerecht behaupten, daß alle unsere Erkenntnis relativ ist. Denn seine Meinung würde sein, daß wir zwar eine Fähigkeit absoluter Erkenntnis besitzen, aber daß wir dem Irrtum ausgesetzt sind, die relative Erkenntnis für die absolute zu nehmen.

In welcher dieser verschiedenen Bedeutungen, wenn überhaupt in einer, wurde nun die Lehre von der Relativität von Hamilton behauptet? Auf diese Frage, die verwickelter ist, als man hätte erwarten sollen, werden wir im nächsten Kapitel eine Antwort zu finden suchen.

Kapitel 3.

Die Lehre von der Relativität der menschlichen Erkenntnis, wie sie von Hamilton behauptet wurde.

Es ist kaum möglich, nachdrücklicher und bestimmter als Hamilton zu behaupten, daß die Dinge an sich uns gänzlich unerkennbar sind, und daß alles, was wir von einem Gegenstand erkennen können, seine Beziehung zu uns ist, die aus den Phänomenen, die er unseren Organen darbietet, zusammengesetzt und auf diese beschränkt ist. Ich will eine Stelle aus einem der Anhänge zu den „Discussions“¹⁾ anführen:

„Unsere ganze Erkenntnis der Gattungen in der Materie „ist relativ, bedingt — relativ bedingt. Von Dingen im absoluten Sinne oder an sich, mögen sie äußere oder innere sein, „wissen wir nichts, oder kennen sie nur als unerkennbar. Wir „lernen ihr unbegreifliches Dasein nur dadurch kennen, daß es „uns indirekt und zufällig offenbart wird, d. i. durch gewisse „Qualitäten, die zu unseren Erkenntnisfähigkeiten in Beziehung „stehen, die wir also gleichfalls nicht als unbedingt, irrelativ, in „und durch sich selbst seiend denken können. Alles, was wir „erkennen, ist deshalb phänomenal — das Phänomenon des „Unbekannten Auch wird dies nicht in Abrede gestellt; „denn allgemein hat man zugestanden, daß, soweit Substanzen „in Frage kommen, wir nicht wissen, was Materie ist, und auch „nicht wissen, was Geist ist.“

Dieser Stelle könnten viele andere gleich nachdrückliche und dem Anschein nach gleich bestimmte zur Seite gestellt werden, von denen ich verschiedene noch Gelegenheit haben werde, an-

¹⁾ „Discussions on Philosophy“ S. 643.

zuföhren. Indessen in dem Sinne, den des Antors Worte auszudrücken scheinen — in der einzigen wesentlichen Bedeutung, die ihnen beigelegt werden kann —, wurde die Lehre, die sie aufstellen, von Hamilton sicherlich nicht behauptet. Er gibt keineswegs zu, daß wir von Gegenständen nichts wissen als ihr Dasein und die von ihnen auf den menschlichen Geist hervorgerufenen Eindrücke. Er bejaht dies in Bezug auf das, was von den Metaphysikern die „sekundären Qualitäten der Materie“ genannt worden ist, verneint es aber in Bezug auf die „primären“.

Über diesen Punkt sind seine Erklärungen sehr bestimmt. Eine seiner am sorgfältigsten ausgearbeiteten „Dissertations on Reid“ ist der Erläuterung des Unterschiedes gewidmet. Die Dissertation beginnt so:¹⁾

„Die entwickelte Lehre des realen Präsentationismus, die „Basis des natürlichen Realismus“ (die Lehre des Autors selbst) „behauptet, daß wir ein Bewußtsein oder unmittelbares Vorstellen gewisser wesentlicher Attribute der objektiv existierenden Materie besitzen; während sie zugibt, daß andere Eigenschaften der Körper an sich unbekannt sind und nur als Ursachen für gewisse subjektive Affektionen erschlossen werden, deren wir uns in uns selbst bewußt sind. Diese Unterscheidung, die für andere Systeme nur unter Umständen zutrifft, nur die Oberfläche und das Äußere berührt, ist für den natürlichen Realismus notwendig, ursprünglich, natürlich und innerlich, und stimmt mit dem überein, was seit Locke als Unterscheidung der Qualitäten der Materie oder der Körper, wenn man diese beiden Ausdrücke als synonym gebraucht, in primäre und sekundäre allgemein bekannt ist.“

Weiterhin²⁾ stellt er in ergänzender Entwicklung des sog. natürlichen Realismus fest, „daß wir nicht einen bloßen Begriff, eine Vorstellung, eine Einbildung, eine subjektive Repräsentation — der Ausdehnung z. B. — besitzen, die auf irgend eine unbegreifliche Weise vor dem Geist in Erscheinung tritt oder ihm eingegeben wird, wenn ein ausgedehnter Gegenstand sich den Sinnen darbietet; sondern daß wir in der Vorstellung eines solchen Gegenstandes, wie wir natürlicherweise überzeugt

¹⁾ Dissertations appended to Sir W. Hamilton's Edition of Reids Works, S. 825.

²⁾ ebenda S. 842.

„sind, in der Tat eine unmittelbare Erkenntnis jenes äußeren „Gegenstandes als eines „ausgedehnten“ haben.“

„Wenn wir¹⁾ eine ausgedehnte Realität nicht wahrnehmen, „so nehmen wir auch nicht die Materie als existierend wahr; „denn die Materie existiert und kann nur unmittelbar und an „sich als „ausgedehnt“ erkannt werden. Die materielle Welt „versinkt bei dieser Annahme in ein unbekanntes und proble- „matisches Etwas; und ihr Vorhandensein kann, wenn nicht „verneint, so doch wenigstens nur unsicher bejaht werden als „die verborgene Ursache oder unbegreifliche Veranlassung zu „gewissen subjektiven Affektionen, die wir entweder in der Form „der Wahrnehmung einer sekundären Qualität oder in der Form „der Vorstellung einer primären erfahren.“

Nach Hamiltons Ansicht erkennen wir durch direktes Bewußtsein oder Vorstellen nicht allein gewisse Eigenschaften von Dingen, wie sie in den Dingen selbst vorhanden sind, sondern wir können diese Eigenschaften auch durch einen apriorischen Beweis erkennen. „Wenn der Begriff des Körpers gegeben ist, „so ist jede primäre Qualität, weil notwendigerweise darin ent- „halten, gänzlich unabhängig von jeder Sinneserfahrung aus „diesem Begriff zu entwickeln.“²⁾ „Die primären Qualitäten „können a-priori abgeleitet werden, wenn der bloße Begriff der „Materie gegeben ist, da sie tatsächlich nur Entwicklungen der „Bedingungen sind, die dieser Begriff notwendigerweise in sich „schließt.“³⁾ Er geht soweit zu sagen, daß unser Glaube an die primären Qualitäten nicht bloß notwendig ist, weil eingeschlossen in eine Tatsache, von der wir eine direkte Wahrnehmung haben, sondern auch notwendig in sich selbst infolge unserer geistigen Beschaffenheit. Er spricht⁴⁾ „von jenem ab- „soluten und unüberwindlichen Widerstand, den, wie wir, unab- „hängig von der Erfahrung, gezwungen sind zu denken, jeder Teil „der Materie einem Versuch entgegensetzen würde, ihn durch „Kompression bis zum Unausgedehnten seines Raumes zu berauben.“

Das folgende ist noch bezeichnender:⁵⁾ „Die primären

¹⁾ Dissertations appended to Sir W. Hamilton's Edition of Reid's Works, S. 842.

²⁾ Ebenda S. 844.

³⁾ Ebenda S. 846.

⁴⁾ Ebenda S. 848.

⁵⁾ Ebenda S. 857. 858.

„Qualitäten werden wahrgenommen, wie sie in den Körpern, die sekundären, wie sie in uns sind; die sekundo-primären“ — (eine dritte, von ihm selbst geschaffene Klasse, welche die mechanischen Körpereigenschaften im Unterschied von den geometrischen umfaßt) —, „wie sie in den Körpern und in uns sind . . . Wir erkennen die primären Qualitäten unmittelbar als Objekte der Wahrnehmung; die sekundo-primären sowohl unmittelbar als Objekte der Wahrnehmung, wie auch mittelbar als Ursachen der Empfindung; die sekundären nur mittelbar als Ursachen der Empfindung. Mit anderen Worten: die primären werden unmittelbar an sich erkannt; die sekundo-primären sowohl unmittelbar an sich, als mittelbar in ihren Wirkungen auf uns; die sekundären nur mittelbar in ihren Wirkungen auf uns Wir sind uns in den primären Qualitäten als Objekten der Modi eines Nicht-Ich, in den sekundären der Modi des Ich; in den sekundo-primären der Modi des Ich und eines Nicht-Ich zugleich bewußt“.

Es liegt nichts auffallendes darin, daß Hamilton diese Ansichten besitzt; sie werden vielleicht von der Mehrzahl der Metaphysiker geteilt. Aber überraschend ist, daß, wenn er sie besaß, er selbst geglaubt hat, und auch andere von ihm geglaubt haben, daß er die Relativität aller unserer Erkenntnis behauptete. Was er in irgend einem Sinne des Wortes, der nicht jeder Bedeutung entbehrt, für relativ hält, ist lediglich unsere Erkenntnis der sekundären Qualitäten der Gegenstände. Von der Ausdehnung und den anderen primären Qualitäten besitzen wir, wie er positiv behauptet, eine unmittelbare Erkenntnis, „wie sie in den Körpern sind“ — „als Modi eines Nicht-Ich“, im ausdrücklichen Gegensatz dazu, daß sie lediglich als Ursachen gewisser Eindrücke auf unsere Sinne oder auf unseren Geist erkannt würden. Da es in seinem eigenen Denken in dem, was er als die beiden Kardinallehren seiner Philosophie zugegeben haben würde, keinen offenbaren Widerspruch gegeben haben kann, so ist die einzige Frage, die entstehen kann, die, welche der beiden Behauptungen in einem nicht-natürlichen Sinne aufzufassen ist. Ist es die Lehre, daß wir gewisse Eigenschaften erkennen, wie sie in den Dingen sind? Müßten wir nach einer Anmerkung zu derselben Dissertation urteilen, so könnten wir dies annehmen. Er bemerkt dort:¹⁾

¹⁾ Dissertations, S. 366.

„Wenn ich sage, daß ein Ding an sich erkannt wird, so meine ich nicht, daß dieses Objekt in seiner absoluten Existenz, d. h. „außer Beziehung zu uns erkannt wird. Dies ist unmöglich; „denn unsere Erkenntnis beschränkt sich allein auf das Relative. „Ein Ding an sich oder unmittelbar erkennen, ist ein Ausdruck, „den ich lediglich in Gegensatz zu der Erkenntnis gebrauche, die „von einem Ding durch eine Vorstellung oder mittelbar erlangt „wird.“ Mit anderen Worten, er meint nur, daß wir Gegenstände direkt wahrnehmen und nicht mittelst der *species sensibiles* des Lucretius, der „Ideen“ Lockes oder der „geistigen Modifikationen“ Browns. Wir wollen annehmen, daß dies zugestanden sei, und daß die Erkenntnis, die wir von Objekten haben, durch direkte Wahrnehmung gewonnen werde. Dann bleibt jedoch die Frage zu beantworten, ob die so gewonnene Erkenntnis eine Erkenntnis der Dinge ist, wie sie an sich, oder nur wie sie relativ zu uns sind. Was nun ist nach Hamilton diese Erkenntnis? Ist sie eine Erkenntnis des Dinges lediglich in seinen Wirkungen auf uns, oder ist sie eine Erkenntnis von etwas in dem Dinge, das jenseits jeglicher Wirkung auf uns läge? Er behauptet in deutlichsten Worten, daß sie die letztere ist. Dann ist es keine für uns gänzlich relative Erkenntnis. Wenn das, was wir an dem Dinge wahrnehmen, etwas ist, was wir nur kennen, sofern es existiert und Eindrücke auf uns hervorruft, so ist unsere Erkenntnis des Dinges nur relativ. Wenn aber das, was wir wahrnehmen und erkennen, nicht bloß eine Ursache unserer subjektiven Eindrücke ist, sondern ein Ding, das in seiner eignen Natur und Wesenheit eine lange Reihe von Eigenschaften besitzt: Ausdehnung, Undurchdringlichkeit, Zahl, Größe, Gestalt, Beweglichkeit, Lage, sämtlich wahrgenommen als „wesentliche Attribute“ des „objektiv existierenden“ Dinges, sämtlich als „Modi eines Nicht-Ich“, und keineswegs als verborgene Ursache oder Ursachen irgendwelcher Modi des Ich — (und daß dies der Fall ist, behauptet Hamilton in jeder Form der Rede und läßt kein Mittel unversucht, uns die Weite des Unterschieds begreiflich zu machen): dann bin ich bereit zu glauben, daß in der Behauptung, diese Erkenntnis sei gänzlich relativ zum Ich, ein Denker wie Hamilton eine bestimmte Bedeutung im Sinne gehabt hat. Ich finde aber nicht geringe Schwierigkeiten zu entdecken, welche dieses ist.

Der Ort, wo wir erwarten sollten, diese Schwierigkeit auf-

geklärt zu finden, ist die formelle Erläuterung der Relativität menschlicher Erkenntnis im ersten Baude der Vorlesungen. Er erklärt seine Absicht,¹⁾ „jetzt das große Axiom, daß alle menschliche Erkenntnis, folglich alle menschliche Philosophie auf das Relative oder Phänomenale beschränkt ist, zu bestimmen und zu erläutern. In diesem Satz wird der Begriff „Relativ“ dem Begriff „Absolut“ gegenübergestellt; und deshalb behaupte ich, wenn ich „sage, daß wir nur das Relative erkennen, virtualiter, daß wir „nichts Absolutes erkennen — nichts, was absolut, d. h. an und „für sich und ohne Beziehung zu uns und unseren Fähigkeiten „existiert. Ich werde dies durch seine Anwendung illustrieren. „Unsere Erkenntnis ist eine Erkenntnis entweder der Materie „oder des Geistes. Was nun ist Materie? Was wissen wir von „der Materie? Materie oder Körper ist für uns der Name entweder von etwas Bekanntem oder von etwas Unbekanntem. In „sofern Materie ein Name für etwas Bekanntes ist, bedeutet sie „das, was uns unter der Form von Ausdehnung, Dichtigkeit, „Teilbarkeit, Gestalt, Bewegung, Rauhheit, Weichheit, Farbe, „Hitze, Kälte usw. erscheint; kurz, sie ist eine gemeinsame Bezeichnung für eine bestimmte Reihe oder ein bestimmtes Aggregat „oder ein Komplement von Erscheinungen oder Phänomenen, „die sich uns als koexistierend darstellen.“

„Da aber diese Phänomene nur in Verbindung erscheinen, „sind wir durch die Beschaffenheit unserer Natur gezwungen, „sie uns in und durch etwas verbunden zu denken; und da sie „Phänomene sind, können wir sie uns nicht als Phänomene von „nichts denken, sondern müssen sie als Eigenschaften oder Qualitäten von einem Etwas ansehen, das ausgedehnt, dicht ist. „Gestalt hat usw. Aber dieses Etwas, absolut und an sich, d. h. „losgelöst von seinen Phänomenen betrachtet, ist für uns gleich „Null. Nur in seinen Qualitäten, nur in seinen Wirkungen, „in seiner relativen oder phänomenalen Existenz ist es erkennbar „oder vorstellbar; und nur durch ein Denkgesetz, das uns zwingt, „uns etwas Absolutes und Unbekanntes als die Basis oder Bedingung des Relativen und Bekanntes zu denken, erhält dieses „Etwas eine Art unbegreiflicher Realität für uns. Nun wird „das, was seine Eigenschaften zu erkennen gibt — mit anderen „Worten das, dem die Ursachen der Erscheinungen inhärieren,

¹⁾ Lectures I, 130—138.

„dem sie angehören —, ihr Subjekt, oder ihre Substanz oder
 „ihr Substrat genannt. Diesem Subjekt der Phänomene der
 „Ausdehnung, Dichtigkeit usw. wird in der Regel der Name
 „Materie oder materielle Substanz gegeben; und deswegen
 „ist es im Gegensatz zu diesen Eigenschaften der Name von
 „etwas Unbekanntem, Unbegreiflichem.

„Dasselbe trifft zu in Bezug auf den Begriff Geist. In-
 „sofern Geist das gemeinsame Wort für die Zustände des Wissens,
 „Fühlens, Verlangens usw. ist, derer ich mir bewußt bin, ist er
 „nur der Name für eine gewisse Reihe untereinander verbundener
 „Phänomene oder Qualitäten, und drückt folglich nur das aus,
 „was erkannt ist. Insofern er aber jenes Subjekt oder jene
 „Substanz bedeutet, der die Phänomene des Wissens, Wollens
 „usw. inhärieren — etwas, was hinter oder unter diesen Phäno-
 „menen ist —, drückt er aus, was an sich oder in seiner ab-
 „soluten Existenz unbekannt ist.

„So sind Geist und Materie, als bekannt und erkennbar,
 „nur zwei verschiedene Reihen von Phänomenen oder Qualitäten,
 „Geist und Materie, als unbekannt und unerkennbar, die beiden
 „Substanzen, denen, wie man annimmt, diese beiden verschiedenen
 „Reihen von Phänomenen oder Qualitäten inhärieren. Die
 „Existenz einer unbekannten Substanz ist nur eine Folgerung,
 „die wir auf Grund der Existenz bekannter Phänomene zu machen
 „gezwungen sind; und der Unterschied der beiden Substanzen
 „wird nur aus der scheinbaren Unvereinbarkeit der beiden
 „Reihen von Phänomenen zur Kohärenz in einer einzigen
 „geschlossen.

„So ist, wie wir gesagt haben, unsere ganze Erkenntnis
 „von Geist und Materie nur relativ. Von einer absolut und an
 „sich genommenen Existenz wissen wir nichts, und wir können
 „von Menschen sagen, was Virgil von Aeneas sagte an jener
 „Stelle, wo er in den prophetischen Skulpturen seines Schildes
 „den künftigen Ruhm Roms betrachtet:

„Rerumque ignarus, imagine gaudet.“

Hier haben wir eine Erklärung über die Natur und die
 Grenzen unserer Erkenntnis, die Hartley, Brown und selbst Comte
 befriedigt haben würde. Bestimmter kann nicht ausgesprochen
 werden, daß die Materie, sofern sie uns bekannt ist, nur die
 unbegreifliche und unerkennbare Basis oder das Substrat eines

Bündels von sinnlichen Qualitäten. Erscheinungen, Phänomenen ist; daß wir sie „nur in ihren Wirkungen“ erkennen; daß sogar ihre Existenz „nur ein Schluß ist, den wir von jenen sinnlichen Erscheinungen aus zu ziehen gezwungen sind. Was andererseits das Subjekt des Geistes betrifft: hätte bestimmter behauptet werden können, daß alles, was wir vom Geiste erkennen, dessen successive Zustände „Erkennen, Wollen, Fühlen, Verlangen usw.“ sind, und daß der Geist, betrachtet als „etwas hinter oder unter diesen Phänomenen“, für uns unerkennbar ist?

Weiter sagt er, daß nicht nur alle Erkenntnis, die wir von irgend einem Gegenstande haben, sondern auch alle Erkenntnis, die wir haben könnten, wenn wir tausendmal besser ausgestattet wären, als wir es sind, dennoch nur eine Erkenntnis der Art und Weise sein würde, in der die Dinge auf uns einwirken. Hätten wir so viele Sinne (die Illustration ist seine eigene), wie die Bewohner des Sirius im „Mikromegas“ von Voltaire; gäbe es, wie es wohl geben mag, tausend Modi wirklicher Existenz, ebenso bestimmt von einander unterschieden, wie es diejenigen sind, die sich unseren gegenwärtigen Sinnen darbieten; und hätten¹⁾ wir für jeden dieser tausend Modi ein besonderes Organ, fähig ihn uns erkennen zu lassen: so würde unsere ganze Erkenntnis dennoch, wie sie jetzt ist, nur eine Erkenntnis des Relativen sein. Von der Existenz, absolut und an sich, würden wir auch dann ebensowenig wissen wie jetzt. Wir würden auch dann noch die Existenz nur in gewissen speziellen Modi wahrnehmen, nur in gewissen Beziehungen zu unseren Erkenntnisfähigkeiten.

Nichts kann richtiger oder klarer bestimmt werden, als alles dies; aber je klarer es ist, umso weniger vereinbar zeigt es sich mit unseres Autors Lehre von der direkten Wahrnehmbarkeit der primären Qualitäten. Wenn es wahr wäre, daß Ausdehnung, Gestalt und die anderen aufgezählten Qualitäten „unmittelbar an sich“ erkannt werden, und nicht, wie sekundäre Qualitäten, „in ihren Wirkungen auf uns“; wenn jene „wahrgenommen würden, wie sie in den Körpern sind“, und nicht, wie die sekundären, „wie sie in uns sind“; wenn es ausschließlich diese wären, die „an sich unbekannt und nur als Ursachen erschlossen werden, um gewisse subjektive Affektionen in uns selbst

¹⁾ Lectures I, 153.

„zu erklären“, während wir uns der primären Qualitäten unmittelbar als „Attribute der objektiv existierenden Materie“ bewußt wären; und wenn nicht gestattet werden soll, daß die Materie „in ein unbekanntes und problematisches Etwas versinke“, dessen Existenz „nur unsicher als die verborgene Ursache „oder die unbegreifliche Veranlassung gewisser subjektiver Eindrücke bejaht werden könnte, die wir in der Form entweder „einer Wahrnehmung der sekundären Qualität oder einer Vorstellung der primären erfahren“. (was genau das ist, was Hamilton offenbar in den obigen Anführungen gesagt hat); wenn dies alles sich so verhält: dann nehmen, soweit die primären Qualitäten in Betracht kommen, unsere Fähigkeiten die Materie in der Tat wahr und erkennen sie, wie sie an sich ist, und nicht nur als ein unerkennbares und unbegreifbares Substrat; sie nehmen die Materie wahr und erkennen sie, wie sie absolut existiert und nicht bloß in Beziehung zu uns; sie wird uns direkt bekannt, und nicht als ein bloßer „Schluß“ aus den Phänomenen.

Will man sagen, daß die Attribute der Ausdehnung, Gestalt, Zahl, Größe und die übrigen, obwohl erkannt als in den Dingen selbst, dennoch nur relativ zu uns erkannt werden, weil es unsere Fähigkeiten sind, durch die wir sie erkennen, und weil dazu angepaßte Fähigkeiten die notwendige Bedingung der Erkenntnis sind? Wenn man dies sagt, wird das „große Axiom“ von der Relativität darauf beschränkt, daß wir die Dinge zwar erkennen können, wie sie an sich sind, aber nicht mehr von ihnen zu erkennen vermögen, als unsere Fähigkeiten kompetent sind uns zu belehren. Wenn dies der Sinn der Relativität sein sollte, so durfte unser Autor wohl behaupten,¹⁾ daß dies eine Wahrheit ist, die „von Seiten aller Philosophen aller Schulen ein harmonisches Echo findet“, und hätte nicht nötig gehabt hinzuzufügen, „mit Ausnahme einiger weniger späteren Theoretiker des Absoluten in Deutschland“. Denn sicherlich nimmt weder Schelling noch Hegel eine andere Erkenntnis für uns in Anspruch, als unsere Fähigkeiten nach ihrer Meinung zu geben imstande sind.

Ist es möglich, daß unter der Erkenntnis von Qualitäten, „wie sie in den Körpern sind“, nicht mehr gemeint war, als die

¹⁾ Discussions, Appendix, S. 644.

Erkenntnis, daß der Körper Qualitäten haben muß, durch die er die Affektion, deren wir uns in uns selbst bewußt sind, hervorruft? Aber dies ist gerade die Erkenntnis, die unser Autor von den sekundären Qualitäten im Gegensatz zu den primären behauptet. Diese sekundären erkennt er offen als verborgene Eigenschaften an: in Wirklichkeit haben wir nach seiner Meinung keine Kenntnis, keine Vorstellung, was das in einem Gegenstand ist, kraft dessen er seinen spezifischen Geruch oder Geschmack hat. Von den primären Qualitäten aber wissen wir nach ihm alles: es gibt in ihnen nichts Verborgenes oder Geheimnisvolles für uns; wir nehmen sie wahr und begreifen sie, wie sie an sich sind und wie sie in dem Körper sind, dem sie angehören. Sie offenbaren sich uns, nicht wie die sekundären Qualitäten nur in ihren Wirkungen, in den Wahrnehmungen, die sie in uns erregen, sondern in ihrer eigenen Natur und Wesenheit.

Man könnte vielleicht vermuten, Hamilton habe, indem er eine Erkenntnis dieser Art mit dem Epitheton „relativ“ benannte, damit gemeint: daß wir, obwohl wir jene Qualitäten erkennen, wie sie an sich sind, sie nur vermittelt ihrer Beziehung zu gewissen Wirkungen in uns entdecken; daß, damit es eine Vorstellung gebe, es auch eine Wahrnehmung geben müsse, und daß wir so die primären Qualitäten in ihren Wirkungen auf uns und auch an sich erkennen. Aber auch diese Erklärung wird nichts nützen. Diese Theorie der primären Qualitäten steht nicht in Widerspruch mit den sekundären; aber sie widerstreitet den sekundär-primären. Von dieser dritten Klasse sagt er, daß sie „sowohl unmittelbar an sich, als auch mittelbar in ihren Wirkungen auf uns“ erkannt werden. Die primären werden allein „unmittelbar an sich“ erkannt. Er hat so mit eigener Hand und wohl überlegt aus unserer Erkenntnis der primären Qualitäten das Element der Relativität zu uns ausgestoßen; ausgenommen allerdings in der Auffassung, nach welcher Erkennen, insofern es einen Erkennenden in sich schließt, selbst eine Relation ist; wodurch wir anstatt der Lehre, daß Dinge an sich nicht mögliche Gegenstände der Erkenntnis sind, das „große Axiom“ erhalten, daß sie nicht erkannt werden können, wenn es nicht jemand gibt, der sie zu erkennen vermag.

Kann irgend welches Licht aus der Behauptung gewonnen werden, daß wir keine Qualitäten von Dingen erkennen können außer denjenigen, die mit unseren Fähigkeiten im Zusammenhang

stehen oder, wie unser Autor es (allerdings mit einem sehr gewaltsamen Gebrauch des Wortes) ausdrückt, „die unseren Fähigkeiten analog sind“¹⁾ Wenn unter unseren Fähigkeiten unsere Erkenntnisfähigkeit zu verstehen ist, so ist dies nur jene bereits erwähnte triviale Behauptung, daß wir allein das erkennen können, was wir erkennen können. Und das ist es, was der Autor wirklich zu meinen scheint. Denn in einem unmittelbar darauf folgenden Satz²⁾ umschreibt er den Ausdruck „analog unseren Fähigkeiten“ mit der Wendung, „daß wir für ihre Wahrnehmung geeignete Fähigkeiten“ besitzen müssen. Um sehen zu können, müssen wir eine für das Sehen geeignete Fähigkeit haben. Ist es dies, was wir unter dem „großen Axiom“ verstehen sollen? Wenn aber „unsere Fähigkeiten“ hier nicht unsere Erkenntnisfähigkeit bedeutet, so muß es unser Empfindungsvermögen bedeuten; und die Behauptung ist dann, daß, um von uns erkannt zu werden, eine Qualität „analog“ unseren Sinnen sein muß (womit, wie ich vermute „zu unseren Sinnen in Beziehung stehend“ gemeint ist). Was ist aber unter „zu unseren Sinnen in Beziehung stehend“ zu verstehen? Daß sie geeignet sein muß, uns Wahrnehmungen zu geben. So kehren wir, wie vorher, zu einer identischen Behauptung zurück.

Es ist noch eine andere Annahme möglich, nämlich daß, wenn Hamilton unsere Erkenntnis relativ nennt im Gegensatz zu absolut, er nicht an unsere Erkenntnis von Qualitäten gedacht hat, sondern von Substanzen — von Materie und Geist; und daß er gemeint hat, daß Qualitäten absolut, oder wie sie an sich sind, erkannt werden können, daß aber die Erkenntnis von Substanzen, da sie nur durch ihre Qualitäten erkannt werden, nicht eine Erkenntnis der Substanzen, wie sie an sich sind, sei, sondern daß sie nur relativ ist. Nach dieser Auslegung ist die Relativität, die Hamilton unserer Erkenntnis von Substanzen beilegt, eine Relativität nicht zu uns, sondern zu ihren Attributen: „wir werden uns ihrer unbegreiflichen Existenz nur bewußt, wie diese uns vermittelt gewisser Qualitäten offenbart wird.“ Und wenn er hinzusetzt: „Qualitäten wiederum, die wir uns nicht denken können als unbedingt, irrelativ, und in „und aus sich selbst existierend“, und so auch die Relativität

¹⁾ Lectures I, 141. 153.

²⁾ Lectures I, 153.

von Attributen behauptet (betrachtet als von uns erkannt oder gedacht), so meint er die Relativität zu einer Substanz. Wir können eine Substanz nur durch ihre Qualitäten erkennen; wir können aber auch Qualitäten nur als einer Substanz inhärierend erkennen. Substanz und Attribute sind korrelativ und können nur zusammen gedacht werden. Die Erkenntnis einer jeden von ihnen ist deshalb relativ zur anderen, braucht aber nicht relativ zu uns zu sein und ist es auch in der Tat nicht. Denn wir erkennen Attribute, wie sie an sich sind, und unsere Erkenntnis von ihnen ist nur insofern relativ, als Attribute nur eine relative Existenz besitzen. Sie ist relative Erkenntnis in einem Sinne, der mit der absoluten nicht in Widerspruch steht. Sie ist eine absolute Erkenntnis, aber von Dingen, die nur in einer notwendigen Beziehung zu einem anderen, Substanz genannten Ding existieren.¹⁾

Ich will durchaus nicht in Abrede stellen, daß diese Interpretation der Lehre Hamiltons bis zu einem gewissen Grade richtig ist. Er machte in der Tat einen Unterschied zwischen unserer Art Attribute zu erkennen, und unserer Art Substanzen zu erkennen. Er betrachtete gewisse Attribute (die primären Qualitäten) als Objekte direkter und unmittelbarer Erkenntnis, was nach seiner Ansicht Substanzen nicht sind, die nur angenommen oder aus den Phänomenen nach einem Gesetz unserer Natur erschlossen werden, das uns zwingt, Phänomene als Attribute von einem Etwas jenseits ihrer selbst zu denken. Ich zweifle nicht, daß, als er sagte, unsere Erkenntnis der Attribute sei relativ, die Notwendigkeit, jedes Attribut als das Attribut einer Substanz zu denken, seinem Geiste gegenwärtig war und einen Teil seiner Meinung bildete. Es liegt indessen Beweismaterial im Überfluß vor, daß die Relativität, die Hamilton unserer Erkenntnis der Attribute beilegte, nicht bloß eine Relativität zu ihren Substanzen war, sondern auch Relativität zu uns. Er behauptet von den Attributen ebenso positiv wie von den Substanzen, daß alle unsere Erkenntnis von ihnen relativ zu uns ist. Die oben angeführten Stellen gelten ebenso wohl für Attribute wie für Substanzen. „Wenn ich sage, daß wir nur das Relative erkennen, so behaupte ich virtualiter, daß

¹⁾ Dies ist im wesentlichen die Interpretation, die der Meinung Sir W. Hamiltons von dem geistreichen Kritiker des vorliegenden Werks in der Edinburgh Review gegeben worden ist.

„wir nichts Absolutes erkennen — indem nichts absolut, d. h. „in und für sich selbst, und ohne Beziehung zu uns und „unseren Fähigkeiten existiert.“¹⁾ „Wenn ich sage, daß ein „Ding an sich erkannt wird, so meine ich nicht, daß dieser „Gegenstand in seiner absoluten Existenz erkannt wird, d. h. „außer Beziehung zu uns. Dies ist unmöglich; denn unsere „Erkenntnis beschränkt sich allein auf das Relative.“²⁾ In den folgenden Stellen spricht er ausschließlich von Attributen: „Mit „dem Ausdruck, was sie an sich sind in bezug auf die primären Qualitäten, oder in relativem Sinne (notion) in bezug „auf die sekundären, kann Reid nicht meinen, daß jene absolut „und an sich, d. h. außer Beziehung zu unserem Erkenntnis- „vermögen von uns erkannt werden; denn an anderer Stelle gibt „er zu, daß alle unsere Erkenntnis relativ ist.“³⁾ „Nur was „relativ ist, können wir erkennen, können wir uns vorstellen. „Unsere Erkenntnis von Qualitäten oder Phänomenen ist notwendigerweise relativ; denn diese existieren nur, wenn sie in „Beziehung zu unseren Fähigkeiten existieren.“⁴⁾ Deshalb ist der Unterschied, den Hamilton zwischen unserer Erkenntnis von Substanzen und derjenigen von Attributen anerkennt, wenn auch authentisch ein Teil seiner Philosophie, hier doch gänzlich irrelevant. Er behauptet ohne Vorbehalt, daß gewisse Attribute (Ausdehnung, Gestalt usw.) uns bekannt sind, wie sie in Wirklichkeit außerhalb von uns selbst existieren; und ebenso, daß alle unsere Erkenntnis von ihnen relativ zu uns ist. Und diese beiden Behauptungen sind nur dann mit einander vereinbar, wenn Relativität zu uns in dem ganz trivialen Sinn verstanden wird, daß wir sie nur soweit erkennen, als unsere Fähigkeiten es gestatten.⁵⁾

Der Schluss, den ich nicht umhin kann, aus dieser Vergleichung von Stellen zu ziehen, ist der, daß Hamilton sich zu

¹⁾ Lectures I, 137.

²⁾ Dissertations S. 866.

³⁾ Anmerkung zu Reid, S. 313.

⁴⁾ Anm. zu Reid, S. 320. Ich bin Mansel, (Philosophy of the Conditioned, S. 79) zu Dank verpflichtet, daß er mich an diese beiden letzten Stellen erinnert hat. Ich würde nicht verfehlt haben, sie in der ersten Ausgabe anzuführen, wenn ich den Hinweis darauf bewahrt hätte.

⁵⁾ Ich darf hinzufügen, daß selbst die Annahme des Edinburgh-Kritikers weder die Relativität der menschlichen Erkenntnis zu uns, noch die Relativität

der Lehre, um derentwillen er so oft gepriesen und fast ebenso oft angegriffen worden ist, — der Lehre von der Relativität der menschlichen Erkenntnis —, entweder nie bekannt hat, oder dafs er, als er die Dissertationen schrieb, aufgehört hatte, sich zu ihr zu bekennen (denn seine Theorie von der Erkenntnis der primären Qualitäten kommt in den Lectures nicht vor). Sicherlich war er des aufrichtigen Glaubens, sich zu ihr zu halten. Aber er verwarf sie in jedem Sinne, der sie zu etwas anderem machte, als einem leeren Gemeinplatz. In der einzigen Bedeutung, in der er sie vertrat, ist nichts zu vertreten. Es ist eine identische Proposition und nichts weiter.

Und darauf oder auf etwas diesem sehr nahe kommendes beschränkt er sie in dem ersten Teil des Resumés, mit dem er ihre Darstellung schließt: „Aus dem gesagten“¹⁾ bemerkt er, „werden Sie, wie ich hoffe, imstande sein zu verstehen, was unter „der Behauptung, dafs alle unsere Erkenntnis nur relativ ist, „gemeint ist. Sie ist relativ, 1) weil Existenz nicht absolut an „sich, sondern nur in besonderen Modi erkennbar ist; 2) weil „diese Modi nur erkannt werden können, wenn sie in einer gewissen Beziehung zu unseren Fähigkeiten stehen.“ Wer in diesen beiden Behauptungen irgend etwas anderes zu entdecken vermag, als dafs wir nicht alles von einem Dinge erkennen, sondern nur soviel als wir zu erkennen fähig sind, ist scharfsinniger oder glücklicher als ich.

Er fügt indessen diesen Gründen, nach denen unsere Erkenntnis nur relativ ist, noch einen dritten hinzu: „3) weil diese „zu unserem Fassungsvermögen so in Beziehung stehenden Modi „nur unter Modifikationen vom Geiste angenommen (assented) „und erkannt werden, die von diesen Fähigkeiten selbst bestimmt „werden.“ Diesen Zusatz zu der Theorie haben wir schon nahe am Schluß des vorhergehenden Kapitels erwähnt; er soll den Vorzug einer ausführlichen Erklärung in Hamiltons eigenen Worten haben.

„In²⁾ der Vorstellung eines äufseren Objekts erkennt der

in dem Sinne, in dem das Relative dem Absoluten entgegengesetzt wird, als Lehren Hamiltons rettet. Denn nach der Interpretation des Kritikers würde unsere Erkenntnis der Attribute nur relativ zu ihren Substanzen sein, absolut in ihrer Erkenntnis durch uns.

¹⁾ Lectures I, 148.

²⁾ Lectures I, 146—148.

„Geist es nicht in unmittelbarer Beziehung zu sich, sondern
 „mittelbar in Beziehung zu den körperlichen Sinnesorganen.
 „Wenn wir deshalb diese Organe außer acht lassen wollten, und
 „nicht in Rechnung zögen, was sie zu unserer Erkenntnis jenes
 „Objekts beitragen, und wie sie diese modifizieren, so ist klar,
 „dafs unser Schluss auf die Natur der äufseren Vorstellung irrig
 „sein würde. Wiederum ist es möglich, dafs ein Objekt der Vor-
 „stellung nicht einmal in unmittelbarer Beziehung zum Sinnes-
 „organ steht, sondern seinen Eindruck auf jenes Organ durch
 „ein dazwischen tretendes Medium macht. Wenn nun dieses
 „Medium außer Betracht gelassen und nicht berücksichtigt wird,
 „dafs das wirkliche äufser Object die Summe alles dessen ist,
 „was äufserlich beiträgt auf den Sinn einzuwirken, so werden
 „wir gleichfalls in einen Irrtum verfallen. Zum Beispiel, ich
 „sehe ein Buch — ich sehe dieses Buch durch ein äufseres
 „Medium (was dieses Medium ist, untersuchen wir jetzt nicht),
 „und ich sehe es durch mein Sehorgan, das Auge. Da nun das
 „ganze dem Geiste (man beachte, dafs ich Geist sage) zur Vor-
 „stellung dargebotene Object ein Object ist, das zusammengesetzt
 „ist aus dem äufseren, Licht entsendenden oder Licht reflek-
 „tierenden, d. h. das äufseres Medium modifizierenden Object —
 „aus diesem äufseren Medium — und aus dem lebenden Sinnes-
 „organ in ihren wechselseitigen Beziehungen zu einander: so
 „wollen wir annehmen, dafs in dem benutzten Beispiel das ganze
 „oder adäquat vorgestellte Object gleich zwölf ist, und dieser
 „Betrag aus drei verschiedenen Theilen gebildet wird: von vier,
 „die vom Buche —, vier die von allem, was zwischen dem Buch
 „und dem Organ liegt — und vier, die von dem lebenden Organ
 „selbst beigetragen werden. Ich gebrauche dieses Bild, um zu
 „zeigen, dafs das Phänomenon des äufseren Objekts nicht un-
 „mittelbar vor den Geist tritt, sondern nur durch gewisse da-
 „zwischen liegende Agentien modifiziert von ihm erkannt wird;
 „und um zu zeigen, dafs der Sinn an sich eine Quelle des Irr-
 „tums sein kann, wenn wir nicht analysieren und unterscheiden,
 „welche Elemente im Akt der Vorstellung der äufseren Realität
 „angehören, welche dem äufseren Medium, und welche der Sinnes-
 „tätigkeit selbst. Aber diese Quelle des Irrtums ist nicht auf
 „unsere Vorstellungen beschränkt, und wir sind der Täuschung
 „nicht allein dadurch angesetzt, dafs wir in einem Akt des Er-
 „kennens nicht unterscheiden, was durch die Sinne beigetragen

„wird, sondern auch dadurch, daß wir nicht unterscheiden, was der Geist selbst beiträgt. Dies ist die schwierigste und wichtigste Aufgabe der Philosophie, und die meisten ihrer höheren Probleme entstehen aus dem Versuch die Anteile zu bestimmen, die das erkennende Subjekt und das erkannte Objekt in dem Gesamtakt der Erkenntnis beausprechen können. Denn je nachdem wie einem jedem von ihnen einen größeren oder kleineren Teil zuweisen, geraten wir entweder in die Extreme des Idealismus und Materialismus, oder bewahren ein Gleichgewicht zwischen beiden.“

Der Satz, daß unsere Erkenntnis (cognitions) der Objekte nur zum Teil von diesen selbst abhängig ist und zum Teil von Elementen, die durch unsere Organe oder unseren Geist hinzugefügt werden, ist nicht identisch, auch nicht *prima facie* absurd. Er kann indessen nicht die Behauptung rechtfertigen, daß alle unsere Erkenntnis, sondern nur der so hinzugefügte Teil relativ ist. Wenn unser Autor so weit gegangen wäre wie Kant und gesagt hätte, daß alle die primären Qualitäten, die wir an Körpern wahrzunehmen glauben, ihnen durch den Geist selbst beigelegt werden, so würde er in der Tat die Lehre von der Relativität unserer Erkenntnis in einer ihrer Formen behauptet haben. Das aber, was er sagt, bedeutet, weit entfernt in sich zu schließen, daß das Ganze unserer Erkenntnis relativ ist, sehr bestimmt, daß alles, was an ihr wirklich und authentisch ist, das Gegenteil davon sei. Wenn irgend ein Teil von dem, was wir an den Gegenständen selbst wahrzunehmen glauben, in den wahrnehmenden Organen oder in dem erkennenden Geist seine Entstehung hat, so ist dieser Teil rein relativ. Da aber, wie angenommen wird, nicht alles auf diese Weise entsteht, so ist der nicht so entstehende Teil ebenso absolut, als ob er überhaupt nicht der Möglichkeit unterworfen wäre, mit diesen trügerischen subjektiven Eindrücken vermengt zu werden. Die Beimischung des relativen Elements beseitigt den absoluten Charakter des übrigbleibenden Restes nicht allein nicht, sondern hindert uns nicht einmal (wenn unser Autor recht hat) ihn zu erkennen. Die Verquickung ist nach ihm nicht unentwirrbar. Es liegt an uns, „zu analysieren und zu unterscheiden, welche Elemente in einem Akt des Erkennens“ vom Objekte, und welche von unseren Organen oder vom Geiste beigetragen werden. Wir mögen dies unterlassen; und, soweit der Anteil des Geistes in Betracht kommt,

können wir es nur ausführen mit Hilfe der Philosophie. Aber es ist eine Aufgabe, der nach seiner Ansicht die Philosophie gewachsen ist. Wenn wir so in unserer scheinbaren Erkenntnis von Dingen solche Elemente abstreifen, die nur eine Erkenntnis von etwas in uns, und folglich relativ sind, so kann es uns gelingen, den reinen Kern, die direkten Intuitionen der Dinge an sich aufzudecken; wie wir die beobachteten Positionen der Himmelskörper dadurch korrigieren, daß wir auf den refraktiven Einfluß des atmosphärischen Mediums Rücksicht nehmen, einen Einfluß, der nicht die Tatsachen ändert, sondern nur unser Vorstellungsbild von ihnen.

Diese letzte Lehre indessen, daß die eigene Konstitution des Geistes zugleich mit dem äußeren Gegenstand beiträgt, das zu bilden, was unsere Erkenntnis des Objekts genannt wird, ist das, was Hamilton nach Mansel mit der Behauptung gemeint hat, daß unsere ganze Erkenntnis des Gegenstandes relativ ist. Und das ist die Grundlage von allem, was Mansel uns als eine Wiederlegung des vorliegenden Kapitels bietet.

Wenn es wahr wäre, um Mansels eigene Worte zu gebrauchen,¹⁾ „daß in der Konstitution unserer Erkenntnis der „Geist auf die auf ihn einwirkenden Objekte so reagiert, daß „ein Ergebnis hervorgebracht wird, verschieden von demjenigen, „das hervorgebracht werden würde, wenn er ein bloß passiv „empfangender wäre“, so müßte diese modifizierende Tätigkeit des Geistes, wie von Kant und allen anderen, die sich zu der Lehre bekennen, bestätigt wird, darin bestehen, daß wir unter ihrem Einfluß dem Objekt Eigenschaften beilegen und als in ihm liegend wahrnehmen, die in Wirklichkeit nicht in dem Objekt vorhanden, sondern ihm nur durch die Konstitution unserer geistigen Natur geliehen worden sind. Wenn nun die Attribute, die wir in Objekten wahrnehmen oder wahrzunehmen glauben, ihnen zum Teil vom Geiste verliehen werden, aber nicht ganz, indem sie zum Teil auch von der Natur des Objekts selbst gegeben werden (was zugestandenermaßen Hamiltons Meinung ist), so kann diese gemeinsame Wirksamkeit des Objekts und der eigenen Gesetze des Geistes in der Erzeugung dessen, was wir unsere Erkenntnis des Objekts nennen, auf zweierlei Weise verstanden werden.

¹⁾ Mansel, S. 64.

Erstens: die beiden Faktoren können in jedem Teil der Wirkung gemeinsam tätig sein. Jedes Attribut, mit dem bekleidet wir den Gegenstand wahrnehmen, kann ein gemeinsames Produkt des Gegenstandes selbst und der modifizierenden Tätigkeit des Geistes sein. Wenn dies der Fall ist, so kennen wir in Wirklichkeit keine Eigenschaft, wie sie im Gegenstande ist. Wir haben keinen Grund zu denken, daß der Gegenstand, wie wir ihn auffassen und wie wir uns vorstellen, daß wir ihn wahrnehmen und erkennen, in irgend einer Hinsicht mit dem außer uns befindlichen Objekt übereinstimmt; sondern nur, daß er von diesem äußeren Objekt als einer seiner gemeinsamen Ursachen abhängt. Das war die Meinung Kants, und jeder, der dieser Meinung ist, steht, wie ich ausdrücklich zugegeben habe, in einer ihrer Formen auf dem Boden der echten Lehre von der Relativität unserer Erkenntnis. Denn jeder muß Mansel zustimmen, wenn er sagt, daß ein Gegenstand des Denkens, dem der Geist ein eigenes positives Element beilegt und ihn dadurch verschieden macht von dem, was er sonst sein würde, nur relativ zum Geiste ist, was er ist. Dies scheint Mansels eigene Art zu sein, sich die vereinigte Tätigkeit des Geistes und des in Wahrnehmung begriffenen Objekts vorzustellen. Denn er vergleicht sie¹⁾ mit der Tätigkeit einer Säure und eines Alkali bei der Bildung eines neutralen Salzes, und²⁾ mit der chemischen Verbindung von zwei Elementen im Gegensatz zu einer bloß mechanischen Nebeneinanderstellung. Wenn wir die Säure oder das Alkali nie gesehen hätten und sie nie anders erlangen könnten als in der Verbindung des Salzes, so könnte Mansel sich nicht denken, daß unsere Kenntnis des Salzes uns irgend welche Kenntnis von der Säure oder dem Alkali selbst gäbe.

Aber zweitens: es gibt noch eine andere Art, wie man sich vorstellen kann, daß das Zusammenwirken des Objekts und der eigenen Eigenschaften des Geistes stattfindet, um unsere Erkenntnis des Objekts hervorzubringen. Anstatt daß sie vereinigt wirken in der Erzeugung unserer Erkenntnis aller der Attribute, mit denen wir im Geiste den Gegenstand bekleiden, kann es sein, daß einige der Attribute, so wie sie von uns erkannt werden, nur vom Gegenstande allein ausgehen, andere

¹⁾ Mansel, S. 71.

²⁾ Ebenda, S. 75.

nur vom Geiste allein oder von beiden. Nun steht es einem, der die zweite Meinung vertritt, nicht frei, wie einem, der sich zu der ersten hält, zu behaupten, daß alle Attribute nur relativ zu uns erkannt werden. Diejenigen allerdings, die durch das, was der Geist in sie hineinlegt, zu dem gemacht werden, was sie sind, werden nach dieser Theorie nur relativ zum Geiste erkannt; sie haben nicht einmal eine Existenz aufser in ihrer Beziehung zum Geiste. Diejenigen aber, in welche durch die Gesetze des Geistes kein positives Element eingeführt wird (ich sage, kein positives Element, weil eine blofs negative Beschränkung durch die Fähigkeiten des Geistes nicht zur Sache gehört), diese müssen, da ihre Erkenntnis nichts enthält, als was in dem äufseren Objekte dargeboten wird, nicht als relativ, sondern als absolut erkannt festgehalten werden. Der Zweifel, wieviel von dem, was wir von ihnen wahrnehmen, unserer eigenen Konstitution zukommt, und wieviel der Außenwelt, hat hier keine Stelle. Sie sind, wie angenommen wird, ganz und gar Wahrnehmungen eines Etwas in der Außenwelt.

Diese zweite Ansicht nun von der vereinigten Tätigkeit des Geistes und des äufseren Dinges als den beiden Faktoren in unserer Erkenntnis des Dinges ist die Ansicht Hamiltons. Die Stellen, in denen er unsere Erkenntnis der primären Qualitäten charakterisiert, lassen darüber keinen Zweifel. Er behauptet klar und konsequent, daß Ausdehnung, Gestalt und die anderen primären Qualitäten von uns erkannt werden, „wie sie in den Körpern sind“, und nicht, „wie sie in uns sind“; daß sie erkannt werden „als wesentliche Attribute der objektiv existierenden Materie“, als „Modi eines Nicht-Ich“, nicht einmal, wie in den sekundo-primären, in Verbindung mit irgend welchen „Modi des Ich“, so daß kein aus unserer subjektiven Konstitution hervorgehendes Element die Reinheit der Wahrnehmung stört. In dieser Beziehung bieten die physischen Phänomene, die Mansel als Beispiel anführt, keine Parallele. Niemand würde sagen, daß die Säure in einem neutralen Salz von uns als das, was sie als Säure ist, in dem Salze wahrgenommen und erkannt wird. In der Tat, die Unterscheidung, die nach Hamilton die Philosophie machen darf, nämlich zwischen dem, was in unserer Erkenntnis das Objekt und dem, was der Geist beiträgt, verlangt fast als Bedingung, daß einige Attribute gänzlich von dem einen, und andere von dem anderen beigetragen werden. Denn wenn

jedes Attribut das vereinigte Produkt beider wäre, ist schwer zu sehen, welches Mittel sich darbieten könnte, eine irgendwie bessere Unterscheidung zu machen, als zwischen der Säure und dem Alkali in Mansels Salz. Die Frage, wieviel von dem Salz der Säure zukommt und wieviel dem Alkali, ist nicht blofs unlösbar, sondern in Wahrheit absurd.¹⁾

Mansels Art, Hamiltons nachdrückliche Erklärung, dafs wir die primären Qualitäten, wie sie in den Objekten sind, erkennen, mit seiner Behauptung von der gänzlichen Unerkennbarkeit der Dinge an sich in Einklang zu bringen, besteht darin, dafs er sagt:²⁾ „Objekte sind nicht identisch mit Dingen an sich.“ „Objektive Existenz“³⁾ sagt er, „bedeutet nicht Existenz *per se*; „und ein Phänomenon bedeutet nicht einen blofsen Modus des

¹⁾ In der folgenden Anmerkung zu Reid (p. 313) hat es den Anschein, als ob Hamilton die ihm hier zugeschriebene Ansicht verwirft und sich zu der anderen, eben besprochenen bekennt, dafs jedes Attribut ein gemeinschaftliches Produkt des Gegenstandes und des Geistes ist:

„Die Unterschiede von Vorstellung und Wahrnehmung, und von primären und sekundären Qualitäten können auf ein einziges höheres Prinzip zurückgeführt werden. Erkenntnis ist teils objektiv, teils subjektiv. Beide Elemente sind wesentlich für jede Erkenntnis; aber in jeder Erkenntnis stehen sie stets in umgekehrtem Verhältnis zu einander. In der Vorstellung und den primären Qualitäten herrscht das objektive Element vor, während das subjektive Element in der Wahrnehmung und den sekundären Eigenschaften vorherrscht.“ — (siehe Noten D. und D.*)

Ein Nachschlagen dieser Noten wird aber ergeben, dafs er bei der Zulassung eines subjektiven Elements in den primären Qualitäten nur meinte, dafs ein subjektives Element unsere Apprehension von ihnen begleitet; dafs so oft wir uns die primären Qualitäten vorstellen, wir uns auch einer Wahrnehmung bewußt sind. „Eigentliche Wahrnehmung“, sagt er, „ist die *conditio sine qua non* einer eigentlichen Vorstellung der primären Qualitäten.“ Und wiederum: „Jede eigentliche Vorstellung hat eine eigentliche Wahrnehmung zur Bedingung.“ „Die Tatsache eigentlicher Wahrnehmung und die Tatsache eigentlicher Vorstellung schliessen sich gegenseitig ein;“ sie koexistieren stets, obwohl „sie in dem Grade oder der Intensität ihrer Existenz immer in einem umgekehrten Verhältnis zu einander gefunden werden“ (Reid, p. 886). Diese Koexistenz hindert die beiden nicht, gänzlich verschieden zu sein. „Die Apprehensionen der primären Qualitäten sind Vorstellungen, nicht Wahrnehmungen; der sekundären, Wahrnehmungen nicht Vorstellungen; der sekundo-primären, Vorstellungen und Wahrnehmungen zusammen“ (p. 888). Vorstellungen, die Apprehensionen der primären Eigenschaften, sind an sich gänzlich objektiv.“

²⁾ Mansel, S. 79.

³⁾ Ebenda S. 82.

„Geistes. Objektive Existenz ist die Existenz eines vorgestellten, „und deshalb in Beziehung stehenden Gegenstandes; und ein „Phänomenon kann ebensowohl materiell als geistig sein. Das „Ding an sich ist vielleicht nur die unbekannte Ursache dessen, „was wir direkt erkennen; aber was wir direkt erkennen, ist „etwas mehr als unsere eigenen Wahrnehmungen. Mit anderen „Worten, die phänomenale Wirkung ist ebenso materiell wie die „Ursache; sie ist in der Tat das, wovon unsere primären Vorstellungen der Materie abgeleitet werden.“

Nun, dies ist eine mögliche Meinung; es war tatsächlich die Meinung Kants. Dieser Philosoph erkannte ein direktes Objekt unserer Vorstellungen an, verschieden von dem Ding an sich und in der Mitte zwischen diesem und dem wahrnehmenden Geist. Und er konnte das tun, weil er sich zu dem bekannte, was Hamilton eine repräsentative Theorie der Vorstellung (representative theory of perception) nennt. Er behauptete, daß der Gegenstand unserer Vorstellung und unserer Erkenntnis eine Repräsentation in unserem eigenen Geiste ist. In seiner Philosophie sind beide, Objekt und Subjekt, innerhalb des Geistes selbst untergebracht — das Objekt innerhalb des Subjekts. Der Geist besitzt keine Vorstellung des äußeren Dinges und kommt auch mit ihm im Akt der Vorstellung nicht in Berührung.¹⁾ War dies die Meinung Hamiltons? Im Gegenteil: wenn es eine Lehre seiner Philosophie gibt, um die er sich mehr bemüht hat, als um alle anderen, und zwar, wie er hervorhebt, gegen fast alle Philosophen, so ist es die, daß das Ding, das wir uns vorstellen, das wirkliche außer uns existierende Ding ist, und daß der vorstellende Geist, ohne irgend ein Zwischenglied, in direktem Kontakt mit ihm steht. Wir hören nie durch Hamilton von drei

¹⁾ So wenigstens lautet die Lehre Kants in der ersten Ausgabe der Kritik, obwohl man zuweilen annimmt, daß er gesucht habe, sie in der der zweiten Ausgabe eingefügten sog. „Widerlegung des Idealismus“ wegzudemonstrieren. Aber Mahaffy (Introd. IV. Teil und Noten zum Anhang C), scheint diese Erklärung weggedemonstriert zu haben. Und Stirling, der die Ansicht hegt (Seite 30), „daß die zweite Ausgabe der „Kritik der reinen Vernunft“ die erste aufhebt“, schreibt ihm dennoch diese Lehre zu, indem er die Äußerlichkeit, die Kant den Gegenständen im Raum beilegt, in einem mit jener Lehre vereinbaren Sinne interpretiert. Kants Außenwelt und Innenwelt waren beide innerhalb des Geistes; nichts als das Noumenon war außer diesem.

Elementen in unserer Erkenntnis der Außenwelt, sondern nur von zwei, dem Geist und dem wirklichen Objekt, das er bald das äußere Objekt nennt, bald Körper, bald Materie, bald Nicht-Ich. Dennoch mußte er nach Mansel geglaubt haben, daß dieses Objekt, das, wie er so nachdrücklich behauptete, das Ding selbst ist, nicht gerade das Ding an sich, sondern daß hinter ihm ein anderes Ding an sich, die unbekannte Ursache von ihm sei. Ich kann in den Schriften Hamiltons keine Spur irgend eines solchen Seienden entdecken. Er glaubte, daß wir die Aufsendinge, die nach seiner Annahme existieren, wahrnehmen und erkennen; freilich nicht „absolut oder an sich“, weil wir sie nur in solchen ihrer Attribute wahrnehmen, für deren Offenbarung wir die geeigneten Sinne besitzen, aber doch wie sie in Wirklichkeit sind. Ein Ding an sich, das selbst merkennbar ist, aber ein anderes materielles Objekt, Phänomenon genannt, erzeugt, das erkennbar ist, erkannte er nicht an, noch glaubte er daran. Der einzige Unterschied, den er zwischen einem Phänomenon und einem Ding an sich anerkannte, war der zwischen Attributen und einer Substanz. Aber er glaubte, daß die primären Attribute von uns erkannt werden wie sie in der Substanz existieren, und nicht in einem dazwischenliegenden Objekte.¹⁾

¹⁾ Wenn noch irgend ein Zweifel bleiben könnte, daß Mansel Hamilton dadurch verteidigt, daß er ihm eine Ansicht zuschreibt, die er nie gehabt hat, so würde die folgende Stelle ihn zerstreuen: „Wenn in der Tat“, sagt Mansel S. 83, „Hamilton mit Locke gesagt hätte, daß die primären Qualitäten in den Körpern selbst sind, gleichviel ob wir sie wahrnehmen oder nicht, so würde er sich der Kritik Mills preisgegeben haben. Er weist aber diese Behauptung ausdrücklich zurück und stellt sie in Gegensatz zu den „vorsichtigeren Worten Descartes‘ *ut sunt, vel saltem esse possunt.*“ Es mag sein, daß Hamilton nie *totidem verbis* gesagt hat, daß die primären Qualitäten selbst dann in den Körpern sind, wenn wir sie nicht wahrnehmen. Kann aber irgend jemand, der seine Schriften gelesen hat, zweifeln, daß dies seine Meinung war? Die Stelle, auf die sich Mansel als „sie zurückweisend“ bezieht (Dissertations S. 839), lautet folgendermaßen: „Nach der Lehre beider „Philosophen“ (Locke und Descartes) „wissen wir von der materiellen Existenz „an sich nichts; wir kennen sie nur als vorgestellt, oder in der Idee. Wenn „deshalb Locke gefragt wird, wie er sich bewußt wurde, daß die erkannte „Idee in Wahrheit die unbekannte Realität zur Vorstellung bringt, so weiß er „keine Antwort zu geben. Nach den ersten Prinzipien seiner Philosophie ist „ihm ganz und gar, und auch notwendigerweise unbekannt, ob die Idee seinem „Geiste die Attribute der Materie, wie sie in der Natur existieren, darstellt „oder nicht. Seine Behauptung ist deshalb, zugestandenermaßen, unverbürgt; „sie überschreitet *ex hypothesi* die Sphäre möglicher Erkenntnis. Descartes

Das Merkmal, durch das Mansel zwischen dem Objekt und dem Ding an sich unterscheidet, ist, daß das Objekt im Raum und in der Zeit ist, das Ding aber außerhalb des Raumes und

„ist vorsichtiger. Er sagt nur, daß unsere Ideen der fraglichen Qualitäten „diese Qualitäten darstellen, wie sie sind, oder wie sie existieren können; „*ut sunt, vel saltem esse possunt*.“ Die kosmothetischen Idealisten können ihnen nur eine problematische Realität beilegen.“

Mansel hält dies tatsächlich für eine Adoption der Ansicht Descartes' und sieht nicht, daß Hamilton nur sagt, daß von ihrem eigenen Standpunkt aus, nämlich dem des kosmothetischen Idealismus, Descartes im Recht, Locke im Unrecht ist. Als kosmothetische Idealisten, sagte er, haben sie keine Gewissheit, daß die Qualitäten, die wir wahrnehmen, im Gegenstande selbst und so sind, wie wir sie wahrnehmen. Wenn sie nicht zugeben, daß wir die Qualitäten im Gegenstande direkt wahrnehmen, können sie nicht mehr als problematisch behaupten, daß die Qualitäten im Gegenstande sind; und dies sah Descartes ein, während Locke, weniger folgerecht, es nicht einsah. Was sie aber als kosmothetische Idealisten nicht behaupten konnten, das konnte Hamilton als natürlicher Realist behaupten; denn als natürlicher Realist fußte er auf der Ansicht, daß wir die Qualitäten direkt am Gegenstande wahrnehmen. Mansel hält irrtümlich eine der tausend Bemerkungen Hamiltons über seinen Unterschied von den kosmothetischen Idealisten für einen Anschluß an diese. (In seiner Erwiderung gibt Mansel den Irrtum zu und nimmt ihn zurück.) Hamilton glaubte, wie Prof. Fraser (S. 22) bemerkt, daß die „undurchdringlichen und ausgedehnten Objekte, die unsere Wahrnehmungen „uns offenbaren, existieren, gleichviel ob wir uns ihrer bewußt sind oder „nicht.“ Er glaubte, daß Körper existieren, ob wir sie wahrnehmen oder nicht, und daß sie ihre „wesentlichen Attribute“, die primären Qualitäten, beständig an sich tragen. Wenn er deshalb geglaubt hätte, daß die primären Qualitäten nur existieren, solange wir sie wahrnehmen, so müßte er dies von den Körpern ebenfalls angenommen und geglaubt haben, daß wir die Körper in dem Akt ihrer Wahrnehmung schaffen; was Kant, der meinte, daß der Körper, den wir wahrnehmen, in Wirklichkeit in unserem Geiste ist, in der Tat auch glaubte. Aber wenn Hamilton es glaubte, ist seine ganze Wahrnehmungsphilosophie ohne Sinn.

In dem in seinen „Discussions“ enthaltenen, „Philosophy of Perception“ betitelten Essay spricht Hamilton von der Erkenntnis äußerer Gegenstände, die von einem natürlichen Realisten *ipsissimis verbis* Erkenntnis „der Dinge an sich genannt wird“ (Discussions, S. 57 in der Darlegung der Meinung der hypothetischen Realisten).

Betreffs einer kritischen Untersuchung der Lehre von einem durch uns erkennbaren äußeren Gegenstand und einem nicht erkennbaren Noumenon außerdem, die Hamilton von Mansel zugeschrieben wird, darf ich mich auf Boltons tüchtiges Werk S. 218 ff. beziehen.

Obwohl Mansel in seiner Erwiderung die Theorie von dem *tertium quid* nicht aufgibt, so besteht er doch nicht darauf, sondern versucht nachzuweisen, daß Hamilton, wenn er von dem Erkennen der primären Qualitäten,

der Zeit; weil Raum und Zeit nur eine subjektive Existenz in uns haben, nicht aber in der äußeren Natur. Das ist Kantianismus, aber nicht Hamiltonismus. Ich glaube nicht, daß der Ausdruck „außerhalb des Raums und der Zeit“ ein einziges Mal in irgend einer der Schriften Hamiltons gefunden werden kann. Er gehört der Kantischen Philosophie an, nicht der Hamiltonschen. Hamilton ist allerdings mit Kant und auf Kants Beweise hin der Ansicht, daß Raum und Zeit apriorische Formen des Geistes sind; aber er glaubt, daß sie auch äußere, empirisch erkannte Realitäten sind.¹⁾ Und es ist beachtenswert, daß er die äußere Realität des Raumes nicht auf seinen Lieblingsbeweis — den unseres natürlichen Glaubens — gründet, sondern auf den spezifischen Grund, daß (da Ausdehnung nur ein anderer Name für Raum ist), wenn Raum nicht ein äußeres a-posteriori erkennbares Ding wäre, wir die Ausdehnung nicht als eine äußere Realität erkennen könnten, wie er behauptet, daß wir es können. Er muß deshalb der Ansicht gewesen sein, nicht

wie sie an sich und wie sie in dem Körper sind, spricht, das Erkennen in unmittelbarer Beziehung zum Geiste meint, im Gegensatz zum mittelbaren Erkennen durch eine geistige Vorstellung oder dadurch, daß sie als bloß hypothetische Ursache eines Geisteszustandes erschlossen werden. Ich gebe zu und habe bereits zugegeben, daß Hamilton dies in der Tat meinte, und auch sagte, daß er es meine. Aber die „unmittelbare Beziehung zum Geiste“, die Hamilton so von den verschiedenen Arten mittelbarer Beziehung unterschied, ist keine andere, als die zwischen dem Wahrnehmenden und dem Wahrgenommenen. Und sagen, daß alle unsere Erkenntnis relativ ist, wenn nur diese Beziehung gemeint ist, heißt nur sagen, daß wir von äußeren Dingen allein das erkennen, was wir von ihnen wahrnehmen, und daß, um ein Sinnesobjekt zu erkennen, es unseren Sinnen dargeboten werden muß. Die Erkenntnis, wenn wir sie in der Tat erlangen, ist nach Hamilton (im Falle der primären Qualitäten) nicht Erkenntnis eines auf unsere eigene sensitive Fähigkeit gemachten Eindrucks, was in Wirklichkeit relative Erkenntnis sein würde; sie ist eine Erkenntnis des Dinges, wie es an sich unabhängig von unseren Wahrnehmungen existiert. Das ist es, was, wie ich ausgeführt habe, die behauptete Relativität auf einen Namen reduziert.

Eine wichtige Bestätigung von der Bedeutungslosigkeit der Relativitätslehre in Hamiltons Händen ist, daß diejenigen, die seine Philosophie am gründlichsten studiert haben, Dean Mansel und Professor Veitch, in den Bemühungen, einen Sinn für sie zu finden, in solche Verlegenheiten getrieben werden, und nicht einmal immer den gleichen Sinn finden.

¹⁾ Siehe Lectures, II, 113, 114. Discussions S. 16; Dissertations, S. 382; und als weiteren Beleg Anmerkung zu Reid, S. 125; Stellen, die merkwürdigerweise von Mansel übersehen worden sind (S. 138).

dafs der Raum eine blofse Form ist, in die unsere Vorstellungen von Gegenständen nach den Gesetzen unserer Vorstellungsfähigkeiten gekleidet werden, sondern dafs wir reale Dinge im realen Raum wahrnehmen.¹⁾

Mansel ist nicht der einzige meiner Kritiker, der Hamiltons Lehre von unserer direkten Erkenntnis äufserer Objekte interpretiert hat, als ob jene äufseren Objekte ein *tertium quid* wären zwischen dem Geist und dem wirklichen äufseren oder, wenn der Ausdruck erlaubt ist, dem äufsereren Gegenstand. Denn wie diese Annahme mit dem Zeugnis seiner Schriften unvereinbar ist, so ist sie die einzige, von der man annehmen kann, dafs sie seiner Relativitätslehre einen substantiellen, mit der äufseren Realität der primären Qualitäten verträglichen Sinn gibt. Prof. Mason hatte infolgedessen bereits zu derselben Interpretation wie Mansel seine Zfnicht genommen; er brachte sie aber in der bescheidenen Form einer Hypothese, nicht als eine dogmatische Behauptung zur Darstellung. In ähnlicher Weise sagt The North-American Review:²⁾ „Eine Nicht-Ich-Existenz kann, „in Einklang mit der Lehre von der Relativität der Erkenntnis, „unmittelbar erkennbar sein, vorausgesetzt, dafs dieses Nicht-Ich „phänomenal ist, d. h. notwendigerweise abhängig von einer „anderen, nicht wahrnehmbaren Existenz unter den wirklichen „Ursachen der Dinge Wenn der Sinn des Wortes „Phänomenon, den wir Hamilton zugeschrieben haben, richtig „ist, so entzieht sich seine Philosophie dieser Kritik durch die „Behauptung, dafs die primären Qualitäten der Materie, d. i. „ihre Ausdehnung, Gestalt usw., obwohl sie nicht als Wirkungen „der Materie auf uns erkannt werden, doch Modi einer eine „unbekannte Substanz in sich schließenden Existenz, und deshalb

¹⁾ Wenn Hamilton sagt (Dissertations, S. 841), dafs wir, obwohl der Raum eine angeborene, notwendige apriorische Form der Einbildung ist, dennoch eine unmittelbare Vorstellung einer wirklich objektiven ausgedehnten Welt haben, so meint Mansel, dafs Hamilton gleichzeitig die Subjektivität des Raums und die Objektivität der Körper als raumerfüllender Objekte behaupte. Hamilton selbst aber erklärt unzweideutig, dafs diese beiden Ansichten sich gegenseitig widersprechen, wenn sie nicht durch die Annahme in Einklang gebracht werden, dafs der Raum sowohl objektiv und äufserlich für uns, als auch subjektiv ist: nicht deshalb im eigentlichen Sinne eine Form unseres Geistes, sondern eine äufserere Realität, die eine ihr entsprechende Form unseres Geistes hat. — (Siehe alle die in der letzten Note angeführten Stellen.)

²⁾ S. 252, 253.

„in Hamiltons Bedeutung des Wortes phänomenal sind.“ Diese Anlegung könnte hingehen, wenn Hamiltons Behauptung von der Relativität unserer Erkenntnis zu unserem Geiste in dem Wort phänomenal ganz enthalten wäre und durch die Annahme wedgedemonstriert werden könnte, daß jenes Wort nicht Relativität zu uns, sondern zu einer unbekannten Ursache bedeute. Aber ich brauche nicht von neuem seine Erklärung anzuführen, daß unsere Erkenntnis von Qualitäten ganz relativ zu uns ist, auch nicht seine Behauptung, daß nichts destoweniger gewisse Qualitäten im Gegenstande sind, und im Gegenstande wahrgenommen und erkannt werden, und daß der wahrgenommene und erkannte Gegenstand nichts anderes ist, als das wirkliche Ding selbst. Nirgends in seinen Werken finde ich die Anerkennung eines anderen wirklichen Dinges, das nicht das durch seine Attribute von uns wahrgenommene Ding wäre. Er sagt uns nichts von einem wahrgenommenen Körper und einer nicht wahrgenommenen Substanz im Hintergrund: der Körper ist die Substanz. Er sagt allerdings, daß die Substanz nur ein Schluss aus den Attributen ist; aber er sagt auch, daß gewisse Attribute als in dem wirklichen äußeren Ding seiend wahrgenommen werden. Und er läßt nie den kleinsten Wink fallen von irgend einem wirklichen äußeren Ding, in dem die Attribute sein können, außer der Substanz selbst, die er ausdrücklich als das definiert, „was seine Qualitäten zu erkennen gibt“, „dasjenige dem, wie angenommen wird, die Phänomene oder Qualitäten inhärieren.“

Prof. Fraser, der diesem Werke die Ehre erwiesen hat, es zum Anlaß eines (in vieler Hinsicht) tiefen Essays zu nehmen, verteidigt in ihm gleichzeitig die Folgerichtigkeit Hamiltons und die substantielle Bedeutung seiner Lehre von der Relativität, indem er ihm, im Gegensatz zu seinen unablässigen Erklärungen, Frasers eigene, weit klarere Ansichten über den Gegenstand zuschreibt. Fraser glaubt wie ich, daß die primären Qualitäten außerhalb unseres eigenen oder eines anderen Geistes nicht mehr Existenz haben, als die sekundären, oder als unsere Lust und Unlust; und er fragt:¹⁾ „Wo sagt er“, (Hamilton), „daß wir „von den primären Qualitäten der Materie eine absolute Erkenntnis in einem anderen Sinne haben als demjenigen, „in welchem wir, wie er sagt, eine ähnliche Erkenntnis

¹⁾ Fraser, S. 16.

„eines Lust- oder Unlustgefühls in unserem Geiste haben, „so lange es gefühlt wird, oder eines Aktes des Bewusstseins, „so lange es in Tätigkeit ist?“ Auf dieses „wo?“ antworte ich: an allen Stellen, wo er sagt, daß wir die primären Qualitäten erkennen, nicht wie sie in uns, sondern wie sie im Körper sind. Das heißt, indem er eine absolute Erkenntnis von ihnen behauptet im Unterschied der Relativität zu uns; und eine ähnliche Behauptung würde er nicht in bezug auf unsere Lust und Unlust, oder auf unsere Akte inneren Bewusstseins ausgesprochen haben. Weiter fragt Fraser: ¹⁾ „Weshalb widerspricht die Behauptung, daß wir die Phänomene der Undurchdringlichkeit „und Ausdehnung direkt, und nicht vermittelt eines Mediums wahrnehmen, dem Prinzip, daß alle unsere Erkenntnis relativ „ist, wenn die Behauptung, daß wir die Phänomene der Sinnesempfindung, Gefühlserregung (emotion) oder Intelligenz direkt „und nicht durch ein Medium wahrnehmen, ihm nicht widerspricht?“ Weil, wie zugegeben, die Phänomene der Sinnesempfindung, der Emotion oder der Intelligenz als Tatsachen, die außerhalb von uns keine Realität haben, vorgestellt oder bewußt werden, und, da die Tatsachen nur relativ zu uns sind, die Erkenntnis der Tatsachen an derselben Relativität teilnimmt; die Phänomene aber der Undurchdringlichkeit und Ausdehnung werden nach Hamiltons Behauptung als Tatsachen wahrgenommen, deren Realität außerhalb unseres Geistes und in dem materiellen Objekt ist. Das heißt in der Tat, sie relativ zu dem äußeren Objekt erkennen. ist aber der diametrale Gegensatz zu einer Erkenntnis, die relativ zu uns ist.²⁾

¹⁾ Fraser, S. 13.

²⁾ Fraser behauptet (S. 20) mit mir und im Gegensatz zu Mansel und dem North American Reviewer, daß nach Hamiltons Ansicht „nichts hinter „den eigentlichen Objekten des Sinnesbewusstseins ist, indem diese gerade die „Dinge oder Realitäten selbst sind, die wir materiell, äußerlich, ausgedehnt, „körperlich nennen.“ Anstatt drei Elemente anzuerkennen, ein noumenales wirkliches Ding, ein phänomenales wirkliches Ding und den wahrnehmenden Geist, von welchen dreien das mittlere dasjenige ist, welches der Geist wahrnimmt, sieht Fraser, daß Hamilton nur ein wirkliches Ding anerkannte, gerade das Ding, welches wir wahrnehmen, ein Ding, das uns unbekannt ist in seiner Wesenheit, aber wahrgenommen und erkannt wird durch seine Attribute, und vermittelt dieser Attribute in Wirklichkeit in das hinein getragen wird, was Hamilton unser Bewußtsein nennt. Dies betrachtet Fraser „als einen ausgezeichneten und wichtigen Beitrag Hamiltons zu der „früher in unserem Lande gewöhnlichen Theorie der Materie,“ weil damit, daß

Im Vorstehenden ist durch gehäufte Beweise gezeigt worden, daß Hamilton keine Ansicht vertreten hat, nach der vernünftigerweise behauptet werden könnte, daß alle menschliche Erkenntnis relativ ist; daß er vielmehr als eines der wichtigsten Elemente seines philosophischen Bekenntnisses die entgegengesetzte Lehre von der Erkennbarkeit äußerer Dinge in gewissen ihrer Auffassungsweisen, wie sie an sich absolut sind, in der Tat behauptet hat.

die Materie in unser Bewußtsein gebracht wird, ein Teil des Weges, sie gänzlich zu einem Phänomenon des Geistes zu machen (wofür Fraser sie hält), zurückgelegt ist. Hamilton hatte aber nicht die Absicht, sie dahin zu führen; er läßt die Materie in unserem Bewußtsein zu, weil er, entgegen der allgemeinen Ansicht der Philosophen, meint (siehe unten Kap. 8), daß wir uns desjenigen bewußt sein können, was außerhalb unseres Geistes ist. Kurz Hamilton war kein Berkeleyaner wie Fraser, und wie nach dem Zugeständnis dieses Philosophen (S. 26) die Interpretation, die er Hamiltons Lehre gern geben möchte, auch Hamilton zu einem solchen machen würde.

Fraser scheint mir in seiner ganzen Verteidigung Hamiltons dem natürlichen Streben eines folgerechten Denkers, der für einen nicht folgererhten Partei nimmt, nachgegeben zu haben, doppelsinnige, nach zwei Richtungen schauende Äußerungen zu interpretieren, als ob sie nur nach einer Richtung blicken, wenn auch der Teil der Philosophie des Autors, dem jene Ausdrücke auf der anderen Seite zugewandt sind, dadurch für nichts geachtet und aufgehoben wird.

Seit der Veröffentlichung der dritten Ausgabe dieses Werkes bin ich auf eine (leider unbeendigt gebliebene) Stelle in der posthumen Fortsetzung von Hamiltons Dissertation über Reid aufmerksam geworden, die schlagend die von mir ausgesprochene Ansicht bestätigt, daß die Relativität menschlicher Erkenntnis, wie sie von ihm verstanden wird, eine rein identische Behauptung ist.

„Daß alle Erkenntnis in einer gewissen Relation des erkannten Objekts zum erkennenden Subjekt besteht, ist selbstverständlich. Was die Natur dieser Relation ist, und welches ihre Bedingungen sind, ist uns nicht bekannt und kann es nie sein, weil wir nur die Qualitäten unserer eigenen Erkenntnisfähigkeiten als Relationen zu ihren Objekten, und die Qualitäten ihrer Objekte als Relationen zu unserem Geiste erkennen. Alle Qualitäten sowohl des Geistes wie der Materie sind uns deshalb nur als Relationen bekannt; wir kennen nichts an sich. Wir kennen nicht die Ursache dieser Relation, wir wissen nichts von ihren Bedingungen; die Tatsache ist alles. Die Relation ist die Relation der Erkenntnis. Wir kennen folglich nichts von der Art der Relation; wir haben kein Bewußtsein und keine mögliche Erkenntnis, ob die Relation der Erkenntnis irgend eine Analogie hat zu den Relationen der Ähnlichkeit, des Gegensatzes, der Identität, des Unterschieds; wir haben kein Bewußtsein, daß sie ähnlich ist einer anderen oder eine Modifikation einer anderen; alle jene sind Relationen einer

Wenn dies aber wahr ist, was wird aus seinem Streit mit Cousin, und Cousins deutschen Vorgängern und Lehrern? Jene berühmte Kontroverse hatte sicherlich einen Sinn. Wo so viel Rauch war, mußte auch ein Feuer sein. Irgend ein Meinungsunterschied muß in der Tat zwischen Hamilton und seinen Gegnern bestanden haben.

Sicherlich war ein Unterschied vorhanden: vom Standpunkt jedes der Disputanten, ein Unterschied von großer Bedeutung und nicht unwichtig in den Augen derer, die von beiden abweichen. Im folgenden Kapitel werde ich mich bemühen, klar zu machen, welches die Differenz war.

„verschiedenen Art zwischen Objekt und Objekt; diese zwischen Subjekt und „Objekt: wir können keinen Vergleichungspunkt festsetzen.“ (Reid S. 965.)

Das heißt soviel als sagen: wir erkennen nichts außer in Relation zu uns, aber diese Relation ist einfach die Relation, von uns erkannt zu sein; und die einzige durch uns erkennbare Relation ist die, welche zwischen dem Erkennen und dem Erkannten besteht. Unsere Erkenntnis ist relativ, aber nur in dem Sinne, daß Erkennen selbst eine Relation ist. Würden Cousin, oder Hegel oder Schelling den mindesten Einwand gemacht haben, zuzugeben, daß unsere Erkenntnis selbst des Absoluten in dem Sinne relativ ist, daß wir es sind, die es erkennen?

Kapitel 4.

In welcher Hinsicht weicht Hamilton wirklich von den Philosophen des Absoluten ab?

Die wirklich strittige Frage in Hamiltons berühmter und scharfer Kritik der Philosophie von Cousin ist folgende: haben wir eine unmittelbare Intuition von Gott, oder haben wir sie nicht? Der Name Gottes ist unter zwei Ausdrücken abstrakter Art, „dem Unendlichen“ und „dem Absoluten“, verschleiert, vielleicht aus einem Gefühl von Ehrfurcht; dies wenigstens ist der Grund, der von Mansel,¹⁾ dem Schüler Hamiltons, für die Bevorzugung der unbestimmten Ausdrücke gegeben wird. Es ist aber eine der am wenigstens bestreitbaren aller logischen Maximen, daß der Sinn des Abstrakten im Konkreten gesucht werden muß, und nicht umgekehrt; und wir werden sowohl in bezug auf Hamilton als auch auf Mansel sehen, daß der Prozeß nicht ungestraft umgedreht werden darf.²⁾

¹⁾ Bampton Lectures (The Limits of Religious Thought). 4. Ausgabe. S. 42.

²⁾ Mansel (S. 90—98) bestreitet die Richtigkeit der in diesem Paragraphen gegebenen Darstellungen und scheint wenigstens zu behaupten, daß die Frage zwischen Cousin und Hamilton sich nicht auf die Möglichkeit bezog, das unendliche Wesen zu erkennen, sondern auf einen „Pseudobegriff des Unendlichen“, den Hamilton nicht für ein eigentliches Prädikat Gottes hielt, sondern für eine Vorstellung eines Nicht-Seienden. Und Mansel erklärt (S. 92), daß den Namen Gottes an die Stelle des Unendlichen und Absoluten zu setzen eine vollständige Umdrehung des Arguments Hamiltons bedeute. Wir haben hier eine direkte Streitfrage, über die jeder, der sich die Mühe nehmen will Hamiltons Essay zu lesen, Richter sein kann. Ich halte aufrecht, daß das, was Cousin bejaht und Hamilton verneint, die Erkennbarkeit ist nicht eines Unendlichen und Absoluten, was Gott nicht ist, sondern eines

Ich gehe nun dazu über, die Ansichten der beiden streitenden Parteien darzulegen, und zwar hauptsächlich in den Worten Hamiltons. Beide versuchen zu entscheiden, welches die Tatsachen sind, die (nach ihrer eigenen Terminologie) im Bewußtsein gegeben sind oder, wie andere sagen, von denen wir intuitive Erkenntnis haben. Nach Cousin gibt es in jedem Akt des Bewußtseins drei Elemente, drei Dinge, deren wir uns intuitiv bewußt sind: ein endliches Element; ein Mehrheitselement, zusammengesetzt aus einem Selbst oder Ich und etwas vom Selbst Verschiedenen oder einem Nicht-ich; ferner ein unendliches

Unendlichen und Absoluten, was Gott ist. Ich könnte mich fast auf jede Seite des Essay beziehen, will aber nur die Anwendung anführen, die (Discussions S. 15 Anm.) Hamilton selbst von seiner eigenen Lehre macht. „Richtig sind „deshalb die Erklärungen einer frommen Philosophie: „ein verstandener Gott „würde überhaupt kein Gott sein.“ „Zu denken, daß Gott ist, wie wir denken „können, daß er ist, heißt Blasphemie.“ „Die Gottheit ist in einem gewissen „Sinne geoffenbart, in einem gewissen Sinne verborgen: sie ist gleichzeitig „erkannt und unerkannt; aber die letzte und höchste Weihe aller wahren „Religion muß ein Altar sein *Ἀγνώστῳ Θεῷ* — dem unerkannten und uner-
kennbaren Gott.“ Wenn es dies ist, was der Autor des Essays als praktisches Ergebnis bietet, so ist es zu viel zu sagen, daß der Essay sich nicht mit Gott befasse, sondern mit einem „Pseudo-Unendlichen“, und daß, wenn wir darin eine Behauptung in bezug auf das Unendliche finden, wir nicht berechtigt seien, den Autor für die Anwendbarkeit der Behauptung auf Gott verantwortlich zu halten. Man wird uns nächstens auch sagen, Mansel selbst behandle in seinen Bampton Lectures nicht die Frage unserer Erkenntnis Gottes. Es ist sehr richtig, daß das einzige Unendliche, von dem Hamilton oder Mansel etwas beweist, ein Pseudo-Unendliches ist. Aber sie sind sich dessen nicht im mindesten bewußt; sie bilden sich ein, daß dieses Pseudo-Unendliche das wirkliche Unendliche ist, und daß, wenn sie beweisen, daß dies für uns unerkennbar ist, sie das gleiche auch von Gott beweisen.

Der Leser, der über diesen Punkt noch weitere Aufklärung wünscht, mag das 6. Kapitel von M. Boltons „Inquisitio Philosophica“ zu Rate ziehen. Dieser scharfe Denker weist verschiedene Widersprüche und andere logische Irrtümer in Mansels Werk nach, mit denen ich mich aber hier nicht befasse, weil der Gegenstand meiner Antwort nicht ist, ihn anzuschuldigen, sondern meine ursprünglichen Behauptungen gegen sein Verneinen aufrecht zu erhalten.

Mansel führt in seiner Erwiderung einige Stellen aus seinen Bampton Lectures an, in denen er ausspricht, und andere, in denen einbegriffen ist, daß „unsere menschliche Vorstellung vom Unendlichen nicht die richtige ist;“ und daß „das Unendliche der Philosophie nicht das wahre Unendliche ist;“ und hält es für sehr unbillig, daß ich, mit diesen Stellen vor Augen, ihn beschuldige, ein Pseudo-Unendliches mit dem wirklichen Unendlichen zu verwechseln. Der Irrtum aber, von dem er sich reinigt, ist nicht der, den ich

Element, ein Bewußtsein von etwas Unendlichem. „In¹⁾ demselben Augenblick, wo wir uns dieser (endlichen) mehrheitlichen, relativen, unbestimmten Existenzen bewußt sind, sind wir uns gleicherweise einer höheren Einheit bewußt, in der sie enthalten sind, und durch die sie erklärt werden: einer „Einheit, die absolut ist, wie sie bedingt sind; substantiell, wie sie phänomenal sind; und eine unendliche Ursache, wie sie endliche Ursachen sind. Diese Einheit ist Gott“. Wenn die ersten beiden Elemente das Endliche und Gott sind, so ist das dritte Element die Relation zwischen dem Endlichen und Gott, d. h. diejenige zwischen Ursache und Wirkung. Diese drei Dinge sind in jedem Akt des Bewußtseins unmittelbar gegeben und werden deshalb als wirkliche Existenzen durch direkte Intuition erkannt.

Von diesen angeführten Elementen des Bewußtseins läßt Hamilton nur das erste zu, das Endliche, das aus dem „sich gegenseitig begrenzenden und bedingenden“ Ich und einem Nicht-Ich zusammengesetzt ist. Er leugnet, daß Gott im unmittelbaren Bewußtsein gegeben, durch direkte Intuition erkannt werde. Auf diesem Wege wird nach ihm Gott nicht von uns erkannt: und als ein unendliches und absolutes Wesen wird er nicht, noch kann er überhaupt von uns erkannt werden; denn wir besitzen keine Fähigkeiten, die das Unendliche und Absolute zu erfassen vermögen. Indem so das zweite von Cousins Elementen ausgeschlossen wird, fällt auch das dritte (die Relation zwischen dem ersten und zweiten), und das Bewußtsein bleibt auf das endliche, aus einem Ich und einem Nicht-Ich zusammengesetzte Element beschränkt.

ihm zur Last gelegt habe. Ich behauptete, daß die Abstraktion „das Unendliche“, in welchem Sinne man es auch verstehen mag, als verschieden von einem bestimmten Attribut, das es in unendlichem Grade besitzt, nicht existiert und ein Pseudo-Unendliches ist. Mansel dagegen behauptete überall, und behauptete in eben den Stellen, die er anführt, daß „das Unendliche“ ein wirkliches Dasein hat und Gott ist: obwohl wenn wir versuchen zu begreifen, was es ist, wir nur zu einer Masse von Widersprüchen gelangen, was ein Pseudo-Unendliches ist. Mansel nahm nicht an, daß sein Pseudo-Unendliches das wahre Unendliche sei; aber meine Behauptung, die unwiderlegt dasteht, ist, daß sein „wahres Unendliches“ ein Pseudo-Unendliches ist, und daß er mit dem Beweis seiner Unerkennbarkeit durch uns irrtümlich meinte, diese auch von Gott bewiesen zu haben.

¹⁾ Discussions, S. 9.

Es ist für mich fast überflüssig zu sagen, daß ich in diesem Streit vollständig auf Hamiltons Seite stehe. Nach meiner Ansicht ist die Lehre, daß wir eine unmittelbare oder intuitive Erkenntnis Gottes haben, schlechte Metaphysik. Sie schließt einen falschen Begriff von der Natur und den Grenzen der menschlichen Fähigkeiten in sich und gründet sich auf eine oberflächliche und irrige Psychologie. Alles was sich auf Gott bezieht, behaupte ich, ist Gegenstand unseres Schließens; ich möchte hinzufügen, eines Schließens a-posteriori. Und insofern Hamilton beigetragen hat — was er sehr wesentlich getan hat —, die entgegengesetzte Lehre zu diskreditieren, hat er nach meiner Meinung der Philosophie einen sehr wertvollen Dienst geleistet. Aber wenn ich auch seinem Schluß beistimme, so scheinen mir doch seine Argumente von Unwiderlegbarkeit sehr weit entfernt zu sein. Auf die meisten von ihnen, glaube ich, könnte ohne Schwierigkeit eine genügende Antwort gegeben werden, obwohl ich nicht sagen will, daß Cousin stets kompetent gewesen ist sie zu geben. Und die Beweisgründe sind im vorliegenden Falle von ebenso großer Wichtigkeit wie der Schluß: nicht allein, weil sie einen ebenso wesentlichen Teil von Hamiltons Philosophie bilden, sondern weil sie die Prämissen liefern, aus denen einige seiner Nachfolger, wenn nicht er selber, Schlüsse gezogen haben, die ich für äußerst unglücklich zu halten wage. Während ich deshalb dem Endziel und dem Zweck dieses berühmten Stückes philosophischer Kritik aufrichtig Beifall zolle, halte ich es doch für wichtig, die Schlußfolgerungen, die sie zur Anwendung bringt, und die allgemeine Denkart, von der sie ein Beispiel gibt, mit einiger Genauigkeit zu untersuchen.

Die Frage ist, wie bereits bemerkt, ob wir eine direkte Intuition „des Unendlichen“ und „des Absoluten“ besitzen. Cousin behauptet, daß wir sie besitzen —, Hamilton, daß wir sie nicht besitzen, daß das Unendliche und das Absolute für uns undenkbar und folglich unerkennbar sind.

Es ist angezeigt, dem mit diesen Kontroversen nicht vertrauten Leser den Sinn der Ausdrücke zu erklären. „Unendlich“ erfordert kaum eine Erläuterung. Allgemein wird das darunter verstanden, für dessen Größe es keine Grenzen gibt. Wenn wir von unendlicher Dauer oder von unendlichem Raum sprechen, so nimmt man an, daß wir eine Dauer meinen, die niemals auf-

hört, und eine Ausdehnung, die nirgends ein Ende erreicht. ‚Absolut‘ ist viel dunkler, da es ein Wort mit verschiedenen Bedeutungen ist; in dem Sinne aber, in dem es zu ‚Unendlich‘ in Beziehung steht, bedeutet es (entsprechend seiner Etymologie) das, was vollkommen oder vollendet ist. Es gibt Dinge, von denen der höchste denkbare (ideal) Betrag eine begrenzte Quantität ist, obwohl eine Quantität, die nie wirklich erreicht wird. In diesem Sinne ist die Relation zwischen dem Absoluten und dem Unendlichen (wie Bentham gesagt haben würde), eine ziemlich enge, nämlich eine Relation des Gegensatzes. Z. B. ein absolutes Minimum von Materie behaupten, heißt ihre unendliche Teilbarkeit verneinen. Wir können ferner von absolut, aber nicht von unendlich reinem Wasser sprechen. Die Reinheit des Wassers ist keine Tatsache, von der, welchen Grad wir auch als erreicht annehmen, ein noch höherer, darüber hinausgehender Grad nachbleibt. Sie hat eine absolute Grenze; sie ist fähig, einen Endpunkt zu erreichen oder vollkommen zu werden — in Gedanken, wenn nicht in Wirklichkeit. Die fremden Substanzen, die in jedem Gefäß Wasser vorhanden sind, können nicht mehr sein als eine begrenzte Menge, und wenn wir diese alle als darans entfernt annehmen, kann die Reinheit des Wassers, selbst in der Vorstellung, eine weitere Zunahme nicht zulassen.

Wenn so die Vorstellung des Absoluten in diesem Sinne des Wortes dem Unendlichen gegenübergestellt wird, kann nicht beides von Gott richtig ausgesagt werden, oder, wenn richtig, nicht in betreff derselben Attribute. Das Wort ‚absolut‘ aber kann, ohne die Bedeutung ‚vollkommen‘ oder ‚vollendet‘ zu verlieren, die Bedeutung ‚begrenzt‘ fallen lassen. Es kann fortfahren, das Ganze dessen, worauf es angewandt wird, zu bedeuten, ohne jedoch zu erfordern, daß dieses Ganze begrenzt sei. Nehmen wir z. B. ein Wesen von unendlicher Macht an, so muß das Wissen dieses Wesens, wenn dies als vollkommen vorausgesetzt wird, unendlich sein, und darf deshalb in einem zulässigen Sinn des Ausdrucks sowohl absolut als auch unendlich genannt werden.¹⁾ In dieser Auffassung ist es weder ungereimt noch widersinnig, diese beiden Worte von Gott auszusagen.

¹⁾ In der ersten Ausgabe dieses Werkes war behauptet worden, daß, obwohl es zulässig ist, die Macht als unendlich zu betrachten, das Wissen nicht als unendlich betrachtet werden könne; weil „der höchste Grad von „Wissen, von dem in irgend einem Sinn gesprochen werden kann, nur bis zur

Das Wort ‚absolut‘ hat indessen andere Bedeutungen, die mit Vollkommenheit oder Vollendung nichts zu tun haben, obwohl sie oft damit vermengt und verwechselt werden, und zwar um so leichter, als sie alle gewohnheitsmäÙig der Gottheit beigelegt werden. Unter absolut versteht man oft das Gegenteil von ‚relativ‘; und darin liegen vielmehr viele Bedeutungen als eine, denn ‚relativ‘ ist ebenfalls ein sehr unbestimmt gebrauchter Ausdruck, den ‚absolut‘ als sein Negativ begleitet, wo nur immer er angewandt wird. In einem anderen Sinne bedeutet ‚absolut‘ das, was unabhängig ist von allem anderen: was existiert, und ist, was es ist, kraft seiner eigenen Natur und nicht durch ein anderes Ding. In diesem vierten, wie auch in dem dritten Sinne steht ‚absolut‘ für die Negation einer Relation, nicht der Relation

„Erkenntnis alles dessen reicht, was wir zu erkennen imstande sind.“ Mansel aber und der „Inquirer“, (Autor von „The Battle of the Two Philosophies“) haben richtig bemerkt, daß bei Annahme eines unendlichen Wesens „alles, was zu erkennen ist“ alles in sich schließt, was ein Wesen von unendlicher Macht denken oder erschaffen kann; daß folglich, wenn die Macht unendlich ist, das Wissen, wenn als „vollkommen“ angenommen, ebenfalls unendlich sein muß. In Betreff der moralischen Attribute war in der ersten Ausgabe gesagt worden, ‚absolut‘ sei das geeignete Wort für sie, und nicht ‚unendlich‘, weil diese Attribute „nicht mehr als vollkommen sein können. Es gibt nicht „unendliche Grade des Rechts. Der Wille ist entweder ganz recht oder in „verschiedenen Graden unrecht.“ Darin habe ich nicht genau unterschieden zwischen moralischer Richtigkeit oder Gerechtigkeit, wie sie von Handlungen oder Geisteszuständen ausgesagt, und denselben Attributen, sofern sie als Attribute einer Person betrachtet werden. Die Befolgung der Regeln des Rechts hat eine positive Grenze, die nur erreicht, nicht aber überschritten werden kann. Menschen indessen, auch wenn sie alle die Regeln genau beobachten, können verschieden in der Stärke sein, mit der sie an ihnen festhalten: Einflüsse (Versuchungen z. B.) könnten den einen abwendig machen, die auf den anderen ohne Wirkung sein würden. So gibt es unzählige Abstufungen des Attributs, als in einer Person befindlich betrachtet, die mit völliger Beobachtung der Rechtsregel vereinbar sind. Andererseits aber besteht eine äußerste Grenze für diese Abstufungen: die Vorstellung einer Person, die durch keine Einflüsse oder Ursachen, weder innerhalb noch außerhalb ihrer selbst, auch nur im allergeringsten Grade von dem Gesetz des Rechts abgezogen werden kann. Dies ist nach meiner Auffassung ein Begriff absoluter, nicht unendlicher Rechtschaffenheit. Die Lehre der ersten Ausgabe, daß ein unendliches Wesen Attribute haben kann, die absolut, aber nicht unendlich sind, scheint mir deshalb auch jetzt noch haltbar. Da es aber für meine Beweisführung unwesentlich ist und nur die am nächsten zur Hand liegende Illustration des Sinnes der Ausdrücke war, ziehe ich es von der Erörterung zurück.

im allgemeinen, sondern der spezifischen Relation, die durch den Terminus ‚Wirkung‘ ausgedrückt wird. In dieser Bedeutung ist es synonym mit ‚unverursacht‘, und wird deshalb ganz naturgemäß mit der Ersten Ursache identifiziert. Der Sinn einer Ersten Ursache ist, daß durch sie und ihre Eigenschaften alle anderen Dinge existieren und sind, was sie sind; daß sie selbst aber durch nichts anderes zum Dasein gelangt, noch zu dem gemacht worden ist, was sie ist. Sie ist in ihrem Dasein oder ihren Attributen von keinen anderen Dingen abhängig; es gibt nichts, durch dessen Dasein ihr eigenes bedingt ist: sie existiert absolut.

In welcher dieser Bedeutungen wird der Ausdruck in der Polemik mit Cousin gebraucht? Cousin macht überhaupt keinen Unterschied zwischen dem Unendlichen und dem Absoluten. Hamilton unterscheidet sie als zwei Spezies einer höheren Gattung, des Unbedingten (unconditioned), und definiert das Unendliche als „das Unbedingt-Unbegrenzte“ (unconditionally-unlimited), das Absolute als „das Unbedingt-Begrenzte“ (unconditionally-limited).¹⁾ Hier ist ein neues Wort eingeführt, das Wort „unbedingt“ (unconditionally), für das wir vergeblich nach einer deutlichen Erklärung suchen, obgleich es einer solchen ebensosehr bedarf, wie jedes der Worte, die es zu erklären bestimmt ist. In dem Essay selbst ist dies der einzige Versuch, der gemacht wird, das Absolute zu definieren; in der neuen Auflage aber fügt Hamilton die folgende Note bei:²⁾

„Der Ausdruck ‚absolut‘ hat einen zweifachen (wenn „nicht dreifachen) Sinn, entsprechend der zweifachen (oder dreifachen) Bedeutung des Wortes im Lateinischen.“ Über die dritte Anwendung geht er, als an dieser Stelle ohne Belang, mit Recht hinweg. Die beiden anderen sind folgende:

1. „absolutum bedeutet das, was befreit oder losgelöst ist: in diesem Sinne ist das Absolute das, was fern oder frei ist von Relation, Vergleich, Begrenzung, Bedingung, Abhängigkeit usw., also gleichbedeutend ist mit τὸ ἐπὶ τὸν αἰῶνα, der späteren Griechen. In dieser Bedeutung steht das Absolute „in keinem Gegensatz zum Unendlichen“. Dies ist eine Erweiterung meiner dritten Bedeutung.

¹⁾ Discussions, S. 13.

²⁾ Discussions, S. 14. Anm.

2. „absolutum bedeutet vollendet, vollkommen, vollständig; in diesem Sinne ist das Absolute das, was aufser Relation ist, als vollendet, vollkommen, vollständig, ganz usw., und so dem $\tau\acute{o}\ \delta\lambda\omicron\nu$ und $\tau\acute{o}\ \tau\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\iota\omicron\nu$ des Aristoteles entspricht. In dieser Bedeutung — und diese ist es, in der ich selbst es „ausschließlich gebrauche — ist das Absolute dem Unendlichen „diametral entgegengesetzt und steht mit ihm in Widerspruch.“ Diese zweite Bedeutung Hamiltons, die ich in der ersten Ausgabe durch eine tadelnswerte Unachtsamkeit mit meiner eigenen ersten verwechselt habe,¹⁾ und die aus der ersten und dritten — aus der Idee des Vollendeten und Vollständigen und aus der Idee des Aufser-Relation-Seins zusammengesetzt ist, muß als fünfte gezählt werden. Die Frage ist, wie aus den beiden zusammen eine sinnvolle Bedeutung hergestellt werden kann. Man kann, wenn auch mit einiger Schwierigkeit, einen Sinn finden für „frei sein von Relation, Vergleich, Begrenzung, Bedingung, „Abhängigkeit“. Was aber ist darunter zu verstehen, daß sie dies alles sei „als vollendet, vollkommen, vollständig, ganz“? Soll es heißen, beides sein, aufser Relation und ebensowohl vollendet? Und soll das Absolute in Hamiltons zweiter Bedeutung auch das Absolute in der ersten, und aufser aller Relation überhaupt sein? Oder bedeutet die Partikel ‚als‘, daß es aufser Relation ist nur in bezug auf seine Vollkommenheit, womit (wie ich annehme) gemeint ist, daß es für seine Vollkommenheit von nichts abhängt als von sich selbst? Mansels Kommentar, der uns sonst nicht viel nützt, entscheidet für das letzte. . . . „Aufser Relation als vollendet, bedeutet“, sagt er, „selbst-seiend in seiner Vollkommenheit, und nicht das Dasein „von irgend etwas anderem in sich schließend.“²⁾ Ohne uns

¹⁾ Und folglich habe ich Hamilton irrtümlich angeschuldigt, in einem seiner Beweise gegen Cousin von seiner eigenen Deutung des Ausdrucks abgewichen zu sein. Ich habe aus dem Text alles entfernt, was von diesem Irrtum abhängt, die einzige ernste falsche Darstellung Hamiltons, die gegen mich festgestellt worden ist.

²⁾ Aber die Gleichstellung mit $\tau\acute{o}\ \delta\lambda\omicron\nu$ und $\tau\acute{o}\ \tau\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\iota\omicron\nu$ wirft uns ein neues Hindernis entgegen. Denn $\tau\acute{o}\ \delta\lambda\omicron\nu$ bedeutete bei allen griechischen Denkern entweder das vollkommene Aggregat alles dessen, was existiert, oder ein abstraktes Seiendes, das sie sich als Prinzip der Ganzheit dachten, kraft dessen und daran teilnehmend dieses universale Aggregat und alle anderen Ganze Ganze sind. Jedes von diesen würde noch eine weitere Bedeutung für das Wort ‚absolut‘ geben, die verschieden wäre von allem, was bisher erwähnt worden ist.

weiter zu bemühen, die Dunkelheit aufzuheben, mag es genügen, daß Hamiltons ‚absolut‘, obwohl nicht synonym mit einem „vollendeten, vollkommenen, vollständigen“, sondern mit einem begrenzten Ganzen, diese Idee einschließt, und deshalb mit ‚unendlich‘ unvereinbar ist.¹⁾

Nachdem ich diese Worterläuterungen vorausgeschickt, will ich, soweit als möglich in Hamiltons eigenen Worten, die wichtigsten Punkte seiner Beweisführung, daß das Absolute und das Unendliche unerkennbar sind, feststellen. Seine erste zusammenfassende Darlegung der Lehre ist folgende:²⁾

„Das Unbedingt-Unbegrenzte oder das Unendliche, das „Unbedingt-Begrenzte oder das Absolute können im Geiste nicht „positiv konstruiert werden. Man kann sie sich nur dadurch „vorstellen, daß man ebendie Bedingungen, unter denen das „Denken selbst zustande kommt, hinwegdenkt oder von ihnen „abstrahiert. Folglich ist der Begriff des Unbedingten nur „negativ; negativ zu dem Denkbaren selbst. Zum Beispiel: auf „der einen Seite können wir uns positiv weder ein absolutes „Ganzes denken, d. i. ein so großes Ganzes, daß wir es nicht „auch als relativen Teil eines noch größeren Ganzen denken „können; noch einen absoluten Teil, d. i. einen so kleinen Teil, „daß wir ihn nicht auch als ein in noch kleinere Teile teil- „bares, relatives Ganzes denken können. Auf der anderen Seite „können wir uns positiv nicht ein unbegrenztes Ganzes vor- „stellen, oder als wirklich denken oder im Geiste (da hier Ver- „stand und Einbildung zusammenfallen) konstruieren. Denn dies „wäre nur möglich durch eine in Gedanken unendliche Synthese „endlicher Ganzen, was selbst zu seiner Vollführung eine unend- „liche Zeit erfordern würde; noch können wir aus demselben „Grunde in Gedanken eine unendliche Teilbarkeit der Teile ver- „folgen. Das Ergebnis ist dasselbe, ob wir den Prozeß auf Be-

¹⁾ Ich bin indessen zweifelhaft hinsichtlich der Versicherung Hamiltons, er für seine Person gebrauche den Ausdruck ausschließlich in diesem Sinne. In der ganzen Diskussion über die Relativität unserer Erkenntnis ist bei Hamilton, ‚absolut‘ einfach der Gegensatz von ‚relativ‘, ohne eine Folgerung von „vollendet, vollkommen, vollständig“ in sich zu schließen. Überdies verfällt Hamilton in ebendem Essay, in dem er gegen Cousin streitet, der ‚absolut‘ in einem mit ‚unendlich‘ verträglichen Sinne gebraucht, beständig in den Sinn, den Cousin ihm gibt.

²⁾ Discussions, S. 13.

„begrenzung im Raum, in der Zeit oder im Grade anwenden.
 „Die unbedingte Verneinung und die unbedingte Bejahung der
 „Begrenzung, mit anderen Worten das Unendliche und das
 „Absolute im eigentlichen Sinn der Worte, sind also gleich
 „undenkbar für uns.“

Dieser Beweisgrund, daß das Unendliche und das Absolute für uns unerkennbar sind, weil die einzigen Vorstellungen, die wir uns von ihnen zu bilden vermögen, negativ sind, wird mit noch stärkerem Nachdruck einige Seiten später dargelegt:¹⁾

„Kant hat klar nachgewiesen, daß die Idee des Unbedingten
 „keine objektive Realität haben kann — daß sie keine Er-
 „kenntnis übermittelt —, und daß sie die unlösbarsten Wider-
 „sprüche in sich schließt. Aber er hätte nachweisen müssen,
 „daß das Unbedingte keinen objektiven Gebrauch hat, weil es
 „tatsächlich keine subjektive Bejahung besitzt; daß es keine
 „wirkliche Erkenntnis ermöglicht, weil es nichts selbst nur
 „Denkbares enthält; und daß es sich selbst widerspricht, weil
 „es kein Begriff, weder ein einfacher noch ein positiver ist,
 „sondern nur ein *fasciculus* von Negationen. von Negationen
 „des Bedingten in seinen entgegengesetzten Extremen und zu-
 „sammengehalten lediglich mit Hilfe der Sprache und dem ihnen
 „gemeinsamen Charakter der Unbegreifbarkeit.“

Als ersten und wichtigsten, grundlegenden Beweisgrund Hamiltons wollen wir also anmerken, daß unsere Ideen des Unendlichen und des Absoluten rein negativ sind, und daß das Unbedingte, das die beiden verbindet, „ein *fasciculus* von Negationen“ ist. Ich behalte mir vor, die Giltigkeit dieses und jedes anderen Teils der Beweisführung zu betrachten, bis wir das Ganze vor uns haben. Er fährt fort:²⁾

„Da also das Bedingt-Begrenzte (was wir kurz das Be-
 „dingte nennen können), das einzig mögliche Objekt der Er-
 „kenntnis und des positiven Denkens ist, so setzt Denken not-
 „wendigerweise Bedingtsein voraus. Denken ist Bedingen;
 „und bedingte Begrenzung ist das Grundgesetz der Möglichkeit
 „des Denkens. Denn wie der Windhund nicht über seinen
 „Schatten hinauslaufen, oder der Adler (nach einem treffenderen
 „Gleichnis) nicht über die Atmosphäre, in der er schwebt, und

¹⁾ Discussions, S. 17.

²⁾ Discussions, S. 18.

„durch die allein er gehalten wird, hinausfliegen kann, so kann „der Geist nicht die Sphäre der Begrenzung überschreiten, „innerhalb deren und durch die die Möglichkeit des Denkens „ausschließlich verwirklicht wird. Das Denken beschränkt sich „auf das Bedingte, weil, wie wir gesagt haben, Denken einfach „Bedingen ist. Das Absolute können wir uns nicht anders „denken, als allein durch eine Negation der Denkbarkeit; und „alles, was wir erkennen, wird erkannt als

„*„Gewonnen von dem kalten und formlosen Unendlichen.“*“

„Wie in der Tat je bezweifelt werden konnte, daß das „Denken sich auf das Bedingte beschränkt, darf man wohl für „höchst wunderbar halten. Das Denken kann das Bewußtsein „nicht überschreiten, und Denken ist allein möglich unter der „Antithese eines nur in Korrelation erkannten und sich gegen- „seitig begrenzenden Subjekts und Objekts des Denkens; während „unabhängig davon, alles was wir vom Subjekt oder Objekt, „vom Geist oder der Materie erkennen, nur eine Erkenntnis des „besonderen, des mehrheitlichen, verschiedenen, modifizierten, „phänomenalen eines jeden Gegenstandes ist. Wir geben als „die Folge dieser Lehre zu, daß Philosophie, wenn sie als „mehr aufgefaßt wird als eine Wissenschaft des Bedingten, „unmöglich ist. Ausgehend von dem Besonderen geben wir zu, „daß wir nie, auch nicht in unseren höchsten Verallgemeinerungen, „über das Endliche hinaus gelangen können; daß unsere Er- „kenntnis, ob von Geist oder Materie, nichts mehr sein kann, „als eine Erkenntnis der relativen Äußerungen eines Daseins, „das an sich als jenseits des Bereichs der Philosophie anzuer- „kennen unsere höchste Weisheit ist. Das ist es, was in den „Worten des heiligen Augustin, „*Cognoscendo ignoratur, et „ignorazione cognoscitur*“ ausgesprochen liegt.“

Das Diktum, daß „Denken Bedingen ist“ (dessen Sinn später untersucht werden wird), mag als zweiter Beweisgrund unseres Autors angemerkt werden. Hier endet der positive Teil seiner Beweisführung. Es bleibt noch seine Widerlegung der Gegner. Nach einer Prüfung der Ansicht Schellings, in die ich ihm hier nicht zu folgen brauche, wird er mit Cousin handgemein, gegen den er nachzuweisen unternimmt,¹⁾ daß „sein „Argument, die Co-Realität seiner drei Ideen zu beweisen, das

¹⁾ Discussions, S. 25.

„gerade Gegenteil beweist“; „dafs die Bedingungen, unter denen
 „er allein ein Erkennen als möglich zugibt, notwendigerweise
 „die Möglichkeit einer Erkenntnis, um nicht zu sagen einer
 „Vorstellung des Absoluten ausschließt, und dafs das Absolute,
 „wie es von ihm definiert wird, nur ein relatives und bedingtes
 „ist“. Wenn wir von diesem dreiteiligen Argument das übergehen
 (oder, wie unser Autor sagen würde, diskontieren), was nur *ad*
hominem gilt, so ist von allgemeiner Anwendung das folgende:

Erstens: Cousin und unser Autor stimmen darin überein,
 dafs es keine Erkenntnis geben kann, aufer „wo es eine Mehr-
 heit von Begriffen (terms) gibt“; es gibt mindestens ein Wahr-
 genommenes und einen Wahrnehmenden, einen Erkennenden und
 ein Erkanntes. Aber diese Notwendigkeit von „Unterschied und
 Mehrheit“ als Bedingung der Erkenntnis ist unvereinbar mit
 dem Sinn des Absoluten, das „als absolut universal, absolut eins
 „ist. Absolute Einheit ist synonym mit absoluter Negation von
 „Mehrheit und Unterschied. . . . Die Bedingung, unter der das
 „Absolute existiert und erkannt werden mufs, und die Be-
 „dingung des Verstandes, unter der er befähigt ist, zu erkennen,
 „sind unvereinbar. Denn wenn wir das Absolute als erkennbar
 „annehmen, so mufs es identifiziert werden entweder erstens mit
 „dem erkennenden Subjekt, oder zweitens mit dem erkannten
 „Objekt, oder drittens mit der Indifferenz beider. Die erste und
 „zweite Hypothese widersprechen dem Absoluten. Denn in ihnen
 „wird vorausgesetzt, dafs das Absolute erkannt wird entweder
 „im Gegensatz zum erkennenden Subjekt oder im Gegensatz zum
 „erkannten Objekt: mit anderen Worten, dafs das Absolute als
 „absolute Einheit, d. h. als Negation jeglicher Mehrheit erkannt
 „wird; während schon der Akt selbst, durch den es erkannt wird,
 „die Mehrheit als Bedingung seiner eigenen Möglichkeit bejaht.
 „Die dritte Hypothese andererseits widerspricht der Mehrheit,
 „die dem Vorstellen eigen ist, denn wenn das Subjekt und das
 „Objekt des Bewußtseins als eins erkannt werden, ist die Mehr-
 „heit der Begriffe (terms) nicht die notwendige Bedingung des
 „Erkennens. Daraus folgt notwendig die Alternative: entweder
 „kann das Absolute überhaupt nicht erkannt oder gedacht werden;
 „oder unser Autor ist im Unrecht, wenn er das Denken den Be-
 „dingungen der Mehrheit und des Unterschiedes unterwirft.“¹⁾

¹⁾ Discussions, SS. 32, 43.

Zweitens: Um das Absolute durch uns erkennbar zu machen, ist Cousin, wie unser Autor sagt, genötigt, es im Lichte einer absoluten Ursache darzustellen. Eine Verursachung (causation) ist jedoch eine Relation; deshalb ist das Absolute Cousins nur ein relatives. Ferner, „was lediglich als Ursache existiert, „existiert nur um etwas anderen willen; es ist nicht endlich an „sich, sondern einfach Mittel zu einem Endzweck . . . Abstrakt betrachtet, steht deshalb die Wirkung über der Ursache“. Daher ist eine absolute Ursache „zu ihrer Vollkommenheit“ und in der That „sogar zu ihrer Wirklichkeit von ihrer Wirkung „abhängig; denn soweit ein Ding notwendigerweise als Ursache „existiert, soweit ist es sich selbst nicht allgenügend, weil es „soweit von der Wirkung als von der Bedingung, durch die es „sein Dasein verwirklicht, abhängig ist; und was absolut als „eine Ursache existiert, existiert deshalb für die Wirklichkeit „seines Daseins in absoluter Abhängigkeit von der Wirkung. „Eine absolute Ursache existiert in Wahrheit allein in ihren „Wirkungen; sie ist nie, stets wird sie. Denn sie ist eine „Existenz *in potentia*, nicht eine Existenz *in actu*, außer vermittelst und durch ihre Wirkungen. So ist das Absolute im „besten Falle etwas blofs Inchoatives und Unvollkommenes.“¹⁾

Im Vorübergehen möchte ich fragen, warum Cousin genötigt ist zu glauben, dafs, wenn das Absolute, oder um deutlich zu sprechen, wenn Gott nur in dem Charakter einer Ursache von uns erkannt wird, er deshalb „lediglich als Ursache existieren“, und „lediglich ein Mittel zu einem Zweck sein mufs?“ Es ist doch sicherlich möglich zu behaupten, dafs die Gottheit von uns nur als diejenige erkannt wird, die die Raben füttert, ohne dafs wir deshalb annehmen müßten, dafs die göttliche Intelligenz allein zu dem Zwecke da sei, dafs die Raben gefüttert werden.²⁾

¹⁾ Discussions, SS. 34. 35. In der ersten Ausgabe wurden von der Beweisführung unseres Autors drei Punkte, anstatt nur zweier erörtert. Ich bemerke jetzt aber, dafs der noch bleibende Beweisgrund lediglich ein Argument *ad hominem* ist und auf Cousins Verwechslung des Absoluten mit dem Unendlichen Bezug hat.

²⁾ Es folgt eine Stelle, die ich, da sie sich nur gegen eine besondere Lehre Cousins wendet — (dafs Gott durch die Notwendigkeit seiner eigenen Natur bestimmt wird, zu erschaffen; dafs eine absolute schöpferische Kraft nicht anders kann, als in schöpferische Tätigkeit zu treten) —, unerwähnt gelassen haben würde, wäre sie nicht bemerkenswert als eine Probe von der Art der Beweise, die Hamilton zuweilen anwenden kann. Auf Cousins Hypo-

Wenn man die Reihe der von Hamilton für die Unerkennbarkeit und Undenkbarkeit des Absoluten angeführten Beweisgründe übersieht, so fällt zunächst die Bemerkung auf, daß die meisten von ihnen ihre Anwendung verlieren, wenn an die Stelle der metaphysischen Abstraktion „des Absoluten“ einfach der verständlichere konkrete Ausdruck „etwas Absolutes“ gesetzt wird. Wenn die erste Ausdrucksweise einen Sinn hat, so muß sie fähig sein, in Ausdrücken der anderen wiedergegeben zu werden. Wenn man uns von einem „Absoluten“ *in abstracto* spricht, oder von einem absoluten Wesen, auch wenn es Gott genannt

these bemerkt unser Autor (S. 86): „Eine von zwei Alternativen muß zugegeben werden. Wenn Gott durch Notwendigkeit bestimmt wird, von absoluter Wesenheit zu relativer Offenbarung überzugehen, so wird er bestimmt, entweder vom Besseren zum Schlechteren, oder vom Schlechteren zum Besseren überzugehen. Eine dritte Möglichkeit, daß beide Zustände gleich seien, brauchen wir als einen Widerspruch in sich selbst, und weil ihr auch unser Autor widerspricht, nicht in Betracht zu ziehen. Die erste Annahme muß zurückgewiesen werden. Die Notwendigkeit bestimmt Gott in diesem Fall, vom Besseren zum Schlechteren überzugehen, d. h. sie wirkt zu seiner teilweisen Vernichtung. Die Kraft, die ihn hierzu zwingt, muß außer ihm und ihm feindlich sein; denn nichts wirkt freiwillig zu seiner eigenen Verschlechterung. Und sie ist, weil dem angeblichen Gott überlegen, entweder, wenn sie eine einsichtsvolle, freie Ursache ist, selbst die wirkliche Gottheit oder, wenn sie eine blinde Macht, ein Fatum ist, eine Negation jeglicher Gottheit überhaupt. Die zweite Annahme, daß Gott bei seinem Übergang in das Universum aus einem Zustand verhältnismäßiger Unvollkommenheit in einen Zustand verhältnismäßiger Vollkommenheit übergehe, ist ebenso unzulässig. Die göttliche Natur ist identisch mit der vollkommensten Natur und auch identisch mit der ersten Ursache. Wenn die erste Ursache nicht mit der vollkommensten Natur identisch ist, so gibt es keinen Gott, weil die beiden wesentlichen Bedingungen seines Daseins nicht vereinigt sind. Nach der vorliegenden Annahme nun ist die vollkommenste Natur die abgeleitete: ja das Universum, die Schöpfung, das *γεννημενον* ist in Beziehung auf seine Ursache das Aktuale, das *ὄντως ὄν*. Es würde auch das Göttliche sein, wenn nicht die Gottheit die Vorstellung der Ursache voraussetzte, während das Universum *ex hypothesi* nur eine Wirkung ist.“

Diese sonderbare Spitzfindigkeit, daß die Schöpfung ein Übergang entweder vom Besseren zum Schlechteren, oder vom Schlechteren zum Besseren sein muß (was, wenn es richtig wäre, beweisen würde, daß Gott nichts geschaffen haben kann, es sei denn seit aller Ewigkeit), kann mit nichts verglichen werden als mit dem eleatischen Argument, daß Bewegung unmöglich ist, weil, wenn sich ein Körper bewegt, er sich entweder bewegen muß, wo er ist, oder wo er nicht ist, ein Argument nebenbei, von dem Hamilton oft mit großer Hochachtung spricht, und von dem er hier eine sehr erfolgreiche

wird, so sind wir berechtigt und, wenn wir wissen wollen, worüber wir reden, verpflichtet zu fragen: absolut worin? Meint man z. B. absolut in Güte, oder absolut in Wissen? Oder meint man etwa absolut in Unwissenheit, oder absolut in Schlechtigkeit? Denn jedes von diesen ist ebensogut ein Absolutes, wie irgend ein anderes. Und wenn man von etwas *in abstracto* spricht, was das Absolute genannt wird: ist damit eines, oder mehr als eins von diesen gemeint, oder sind sie gar alle zusammen gemeint? Wenn (um zu einer weniger erhabenen Höhe der Abstraktion hinabzusteigen) wir von „dem Pferde“ sprechen,

Nachahmung vorgeführt hat. Wenn es der Mühe wert wäre, einen ernstern Beweis auf ein solches Kuriosum der Dialektik zu verwenden, so könnte man sagen, es nehme an, daß alles, was jetzt schlechter ist, immer schlechter gewesen sein muß, und daß alles, was jetzt besser ist, immer besser gewesen sein muß. Denn bei der entgegengesetzten Annahme würde die vollkommene Weisheit angefangen haben, den neuen Zustand genau in dem Augenblick zu wollen, wo er anfing, besser zu sein als der alte. Wir können dem hinzufügen, daß der Beweis unseres Autors, auch wenn er noch so unwiderlegbar wäre, ihn keineswegs gegen Cousin nützt; denn (wie er selbst in einem Satz vorher sagt) nach Cousins Theorie kann das Universum nie einen Anfang gehabt haben, und hat Gott deshalb sich nie in der angenommenen Verlegenheit befunden.

[Darauf bemerkt Mansel (S. 107): „Hamilton spricht nicht von Zuständen „von Dingen, sondern von Zuständen der göttlichen Natur als einer schöpferischen oder nicht-schöpferischen; und Mills Beweis, der Hamilton widerlegen „soll, müßte eine Zeit voraussetzen, wo die neue Natur Gottes anfängt, besser „zu sein als die alte.“ Dies ist keine glückliche Probe von Mansels Kraft zu widerlegen. Wenn Gott das Universum in eben dem Moment schuf, wo es am weisesten und besten war es zu tun — (und dies muß der Fall gewesen sein, wenn das Universum durch ein vollkommen weises und gutes Wesen geschaffen wurde) —: wer außer Mansel oder nach ihm Hamilton wollte behaupten, daß Gott, indem er dies tat, eine neue Natur erwarb, oder aus einem Zustand seiner eigenen Natur in einen anderen überging? Verblieb er nicht einfach in dem Zustand vollkommener Weisheit und Güte, in dem er vorher war?

Mansel stellt die wunderliche Behauptung auf, dieses Argument Hamiltons sei von Platon entnommen. Wenig Gemeinsames besteht zwischen diesem und der Stelle in der Republik, wo Sokrates, um die fabelhafte Metamorphose der Götter in die Gestalten von Menschen, Tieren oder unbeseelten Dingen zu widerlegen, schließt, daß kein Wesen freiwillig sich vom besseren zum schlechteren verändern würde. Über die Stelle aus Platon, die Mansel im Auge hat, kann ich nicht im Irrtum sein, denn er selbst hatte einen Teil dderselben mit der gleichen Absicht in den Anmerkungen zu seinen *Bampton Lectures* (S. 209) angeführt.]

so wollen wir jedes Objekt darin einschließen, dem die Bezeichnung Pferd beigelegt werden kann. Oder um unsere Beispiele aus demselben Gedankenkreis zu nehmen, dem die Kontraverse angehört: wenn von dem Wahren oder dem Schönen gesprochen wird, so will man in diesem Ausdruck alle und jegliche Dinge einschließen, die wahr und die schön sind.¹⁾ Wenn diese Regel für andere Abstraktionen gültig ist, so gilt sie auch für das Absolute. Das Wort entbehrt jedes Sinnes, wenn es nicht zu Prädikaten irgend welcher Art in Beziehung steht. Was absolut ist, muß absolut etwas sein: absolut dieses oder absolut jenes. Das Absolute also müßte eine Gattung sein, die alles umfaßt, was absolut irgend etwas ist; alles, was irgend ein Prädikat in vollendeter Vollständigkeit besitzt. Wenn man uns deshalb sagt, daß es irgend ein Wesen gibt, das oder der das Absolute ist — nicht etwas Absolutes, sondern das Absolute selbst —, so kann die Behauptung in keinem anderen Sinne aufgefaßt werden, als daß das angenommene Wesen in absoluter Vollständigkeit alle Prädikate besitzt, daß es absolut gut ist und absolut schlecht, absolut weise und absolut dumm, usw.²⁾

¹⁾ Mansel betrachtet (S. 108, 109) diese Äußerung als eine sonderbare Probe meiner Art, Philosophisches zu lesen, und lehrt mich, „daß Platon ausdrücklich „zwischen ‚dem Schönen‘ und ‚Dingen, die schön sind,‘ als „dem Einen im Gegensatz zu dem Vielen, dem Realen im Gegensatz zu dem Erscheinenden unterscheidet.“ Mansel wird sich zweifellos freuen zu hören, daß ich diese elementarste Kenntnis Platons, die er mir beizubringen sucht, bereits besessen habe. In der Tat (falls es von irgendwelcher Bedeutung wäre) habe ich anderswo diese Theorie Platons dargestellt und auch die Entschuldigungen gegeben, die für eine solche Lehre zu Platons Zeit gerechterweise vorgebracht werden können. Sie aber als eine Theorie anzuerkennen, die jetzt noch nötig wäre in Betracht zu ziehen, heißt dem Beispiel der späteren deutschen Transscendentalisten folgen, die Philosophie bis in ihre eigentlichen *incunabula* zurück zu verlegen.

²⁾ Der „Inquirer“ wirft ein, daß bloß negative Prädikate von der Rechnung ausgeschlossen sein sollten, und daß viele von den hier aufgeführten lediglich negativ sind, da absolute Kleinheit nur die Negation von Größe ist, Schwäche von Stärke, Torheit von Weisheit, das Schlechte vom Guten (S. 22). Indessen (ohne mich mit der sehr bestreitbaren Behauptung, daß alle schlechten Eigenschaften nur der Mangel guter sind, weiter zu befassen) die Frage ist nicht, ob die Eigenschaften, die der „Inquirer“ aufzählt, negativ sind, sondern ob sie fähig sind, als absolute ausgesagt zu werden. Wenn sie dies sind, schließt das allgemein oder abstrakt Absolute sie logisch ein. Und sicherlich sind Negationen noch eher fähig absolut zu sein, als positive Eigenschaften. Der „Inquirer“ wird schwerlich in Abrede stellen, daß „absolut nichts“ eine ebenso korrekte Anwendung des Wortes „absolut“ ist, wie „absolut

Die Vorstellung eines solchen Wesens, ich will nicht sagen eines solchen Gottes, ist schlimmer als ein „*fasciculus* von Negationen“. Sie ist ein *fasciculus* von Widersprüchen, und unser Autor hätte sich die Mühe sparen können zu beweisen, daß ein Ding unerkennbar ist, von dem nicht anders gesprochen werden kann als in Worten, die die Unmöglichkeit seiner Existenz einschließen. Eine solche selbstverständliche Wahrheit hervorzuheben, ist nicht überflüssig. Denn es hat Philosophen gegeben, die einsahen, daß dies die Bedeutung „des Absoluten“ sein müsse, und die es dennoch als eine Realität akzeptierten. „Was für eine Art absoluten Wesens ist dasjenige,“ fragte Hegel,¹⁾ „welches nicht alles, was wirklich ist, selbst das Schlechte einbegriffen, in sich enthält?“ Unzweifelhaft! Und es ist deshalb notwendig zuzugeben, entweder daß es kein absolutes Wesen gibt, oder daß das Gesetz, daß widersprechende Behauptungen nicht beide richtig sein können, auf das Absolute keine Anwendung findet. Hegel wählte die letztere Seite der Alternative und hat dadurch unter anderem redlich die Ehre verdient, die ihm wahrscheinlich von der Nachwelt zuerkannt werden wird, durch eine Reihe von *reductiones ad absurdissimum* transcendente Metaphysik logisch vernichtet zu haben.

alles.“ Mit Bezug auf das Unendliche sagt derselbe Schriftsteller: „von unendlicher Kleinheit — unendlicher Nicht-Ausdehnung oder unendlicher Nicht-Dauer reden, heißt von unendlichem Nichts reden. Und das heißt in der Tat, wir wollen nicht sagen unendlichen, aber absoluten Unsinn reden.“ Es ist kaum anständig, einen Schüler Hamiltons auf die Mathematik zu verweisen; aber der „Inquirer“ könnte von Hamilton selbst gelernt haben, daß es kein Unsinn ist, von unendlich kleinen Mengen zu sprechen.

¹⁾ Angeführt von Mansel „*The limits of Religious Thought*“ S. 30. — Anmerkung des Übersetzers: Dieses Zitat beruht wahrscheinlich auf einem Mißverständnis. Möglicherweise bezieht sich Mansel auf folgende Stelle (Werke XI, S. 56. — 1. Aufl. 1832), auf die mich Prof. A. Lasson hingewiesen hat: „Es kann zugegeben werden, daß der Unterschied von Gutem und Bösem an sich aufgehoben sei, d. h. in Gott, der einzig wahren Wirklichkeit. In „Gott ist kein Böses. Der Unterschied zwischen Gutem und Bösem ist nur, wenn Gott das Böse ist; man wird aber nicht zugeben, daß das Böse ein „Affirmatives sei und dieses Affirmative in Gott. Gott ist gut und allein gut; der Unterschied von Bösem und Gutem ist in diesem Einen, dieser Substanz, nicht vorhanden. Dieser tritt erst mit dem Unterschied überhaupt ein.“ (Vergl. das. S. 145 ff., XII, 440 ff., 465. Als Parallele kann dienen III, 148 ff. die Dialektik des Unendlichen.)

Was ich vom Absoluten gesagt habe, ist *mutatis mutandis* auch vom Unendlichen richtig. Dies ist ebenfalls ein Ausdruck ohne Sinn, aufer sofern er auf ein bestimmtes Prädikat bezogen wird; es muß „unendlich“ in etwas bedeuten, z. B. in Gröfse, in Dauer oder in Macht. Dies sind verständliche Begriffe. Aber ein abstraktes Unendliches, ein Wesen, das nicht nur unendlich in einem oder verschiedenen Attributen, sondern „das Unendliche“ an sich ist, muß unendlich sein nicht nur in Gröfse, sondern auch in Kleinheit; seine Dauer ist nicht nur unendlich lang, sondern auch unendlich kurz; und es ist nicht nur unendlich erhaben, sondern auch unendlich verächtlich: es ist dieselbe Masse von Widersprüchen wie sein Gefährte, das Absolute. Es ist nicht nötig zu beweisen, dafs keines von beiden erkennbar ist, weil, wenn das universale Gesetz des Fürwahrhaltens (law of belief) objektive Giltigkeit hat, keines von beiden existiert.

Diese nichtssagenden Abstraktionen indessen, dieses Durcheinander von Selbstwidersprüchen ist es allein, was unser Autor gegen Cousin und andere als unerkennbar bewiesen hat. Er hat ohne Schwierigkeit gezeigt, dafs wir das Unendliche oder das Absolute nicht erkennen können. Nicht nachgewiesen hat er, dafs wir nicht eine konkrete Realität als unendlich oder als absolut erkennen können. Auf diese letzte These angewandt, bricht seine Schlufsfolgerung zusammen.

Wir haben sein wichtigstes Argument kennen gelernt, das einzige, auf das er sich im wesentlichen stützt, nämlich dafs, da das Unendliche und das Absolute unerkennbar sind, sie undenkbar, und zwar deshalb undenkbar sind, weil die einzigen Vorstellungen, die wir von ihnen haben, rein negativ sind. Wenn er Recht hat in seinem Vordersatz, so folgt daraus auch der Schlufs. Ein Begriff, gebildet aus Negationen, ist ein Begriff von Nichts. Er ist überhaupt kein Begriff.

Wird aber ein Begriff durch die Tatsache, dafs er ein Begriff von etwas Unendlichem ist, auf eine Negation reduziert? Dies ist ganz richtig in Bezug auf die sinnlose Abstraktion „das Unendliche“. Diese ist allerdings rein negativ, da sie dadurch gebildet wird, dafs von den unter ihr klassifizierten konkreten Begriffen alle ihre positiven Elemente ausgeschlossen werden. Man setze aber an Stelle „des Unendlichen“ die Idee von „etwas Unendlichem“, und das Argument fällt sofort zusammen. „Etwas Unendliches“ ist ein Begriff, der gleich den

meisten unserer zusammengesetzten Ideen zwar ein negatives Element, aber auch positive Elemente enthält. Unendlicher Raum z. B.: ist darin nichts Positives? Der negative Teil dieses Begriffes ist die Abwesenheit der Grenzen; der positive ist die Idee des Raumes, und zwar eines Raumes, der gröfser ist als jeder endliche Raum. Ebenso eine unendliche Dauer: sofern sie „ohne Ende“ bedeutet, wird sie nur negativ erkannt oder gedacht; sofern aber die Zeit damit gemeint ist, und zwar eine Zeit, die länger ist, als irgend eine gegebene Zeit, ist der Begriff positiv. Das Vorhandensein eines negativen Elementes in einem Begriff macht den Begriff selbst nicht zu einem negativen oder zu einem Nicht-Seienden. Es würde die meisten Menschen überraschen, wenn ihnen gesagt würde, dafs „das ewige Leben“ ein rein negativer Begriff, dafs Unsterblichkeit undenkbar ist. Diejenigen, die für sich darauf hoffen, haben eine sehr positive Vorstellung von dem, was sie hoffen. Freilich können wir nicht einen adäquaten Begriff vom Raum oder von der Dauer als unendlichen Gegenständen haben. Aber zwischen einem Begriff, der, obwohl inadäquat, wirklich und, soweit er reicht, richtig ist, und der Unmöglichkeit eines Begriffes überhaupt ist ein grofser Unterschied. Hamilton gibt diesen Unterschied nicht zu. Er hält die Unterscheidung für bedeutungslos.¹⁾ „Zu sagen, „dafs das Unendliche gedacht, aber nur inadäquat gedacht „werden kann, ist eine *contradictio in adjecto*; es ist das „selbe, wie zu sagen, dafs das Unendliche erkannt, aber nur als „endlich erkannt werden kann.“ Ich antworte, dafs es als gröfser als irgend etwas Endliches erkennen nicht heifst es als endlich erkennen. Der Begriff des Unendlichen als desjenigen, was gröfser ist als irgend eine gegebene Quantität, ist ein Begriff, den wir alle besitzen, ausreichend für alle menschlichen Zwecke, und ein so richtiger und guter positiver Begriff, wie wir nur irgend wünschen können. Er ist nicht adäquat; unser Begriff einer Wirklichkeit ist es niemals. Aber er ist positiv: und die Behauptung, dafs nichts Positives in der Idee der Unendlichkeit ist, kann nur aufrecht erhalten werden, wenn man, wie Hamilton es unabänderlich tut, gerade das Element herausläfst und ignoriert, das die Idee bildet. Wenn man bedenkt, zu wie vielen verborgenen, nachher durch Erfahrung verifizierten Gesetzen

¹⁾ Lectures II, 375.

der physischen Natur man durch mathematische Schlussfolgen gelangt ist, die sich auf das gründeten, was, wenn die Lehre Hamiltons richtig wäre, ein wesenloser Begriff ist, würde man genötigt sein anzunehmen, daß Beschwören eine höchst erfolgreiche Art der Naturforschung ist. Wenn wir freilich spielen, indem wir ein imaginäres Unendliches aufstellen, das unendlich ist in nichts im besonderen, so ist auch unser Begriff davon in Wahrheit nichts und ein „*fasciculus* von Negationen“. Aber dies ist ein gutes Beispiel der verwirrenden Wirkungen, die entstehen, wenn man unsinnige Abstraktionen an die Stelle konkreter Wirklichkeiten setzt. Würde Hamilton gesagt haben, daß der Begriff Gottes nur eine Negation oder ein „*fasciculus* von Negationen“ ist? Sofern er aufgefaßt wird als nichts habend, was größer ist als er, wird er in der Tat negativ aufgefaßt; wird er aber aufgefaßt als das, was selbst größer ist, als alle anderen wirklichen oder imaginären Existenzen, so ist der Begriff von ihm positiv.

Setzt man ‚absolut‘ an Stelle von ‚unendlich‘, so kommt man zu demselben Ergebnis. „Das Absolute“ ist, wie bereits nachgewiesen, eine Häufung von Widersprüchen; aber „absolut“ in Bezug auf ein gegebenes Attribut bedeutet den Besitz dieses Attributs in höchster Vollkommenheit und Vollendung. Ein Wesen, das z. B. absolut ist in Wissen, ist ein Wesen, das im buchstäblichen Sinne des Wortes alles weiß. Wer will behaupten, daß dieser Begriff negativ oder nichtssagend für uns sei? Wir können uns allerdings keinen adäquaten Begriff machen von einem Wesen, das alles weiß. Denn um uns einen solchen Begriff zu machen, müßten wir eine Vorstellung oder ein geistiges Bild haben von allem, was es weiß. Wir haben aber auch keinen adäquaten Begriff von dem begrenzten Wissen eines Menschen. Ich habe keinen adäquaten Begriff von dem Wissen eines Schuhmachers, weil ich nicht weiß, wie man Schuhe macht; aber mein Begriff von dem Schuhmacher und seinem Wissen ist ein realer Begriff; er ist nicht ein „*fasciculus* von Negationen“. Wenn ich von einem absoluten Wesen spreche (in dem Sinne, wie wir jetzt den Ausdruck anwenden), gebrauche ich Worte ohne Sinn; wenn ich aber von einem Wesen spreche, das absolut in Weisheit und Güte ist, d. h. das alles weiß und zu allen Zeiten will, was für jedes empfindende Geschöpf das beste ist, so verstehe ich vollkommen, was ich meine. Und so sehr auch die

Wirklichkeit meine Begriffe übersteigen mag, die Unzulänglichkeit kann nur in meiner Unkenntnis der Einzelheiten bestehen, aus denen die Wirklichkeit zusammengesetzt ist; ebenso wie ich vom Chinesischen Reich einen positiven Begriff, vielleicht sogar einen richtigen Begriff haben kann, obwohl mir weder das Aussehen der Orte, noch die Physiognomie irgend eines der dort lebenden menschlichen Wesen bekannt ist.

Es ergibt sich also, daß das wichtigste Argument Hamiltons, um die Undenkbarkeit, und folglich die Unerkennbarkeit des Unbedingten, nämlich daß unser Begriff von ihm rein negativ ist, zu beweisen, nur für ein abstraktes Unbedingtes, das unmöglich existieren kann, standhält; nicht aber für ein konkretes Wesen, das unendlich und absolut in bestimmten Attributen angenommen wird.¹⁾ Wir wollen nun sehen, ob seine anderen Beweisgründe größeren Wert besitzen.

¹⁾ Die Antwort Mansels und des „inquirers“ auf das vorstehende Argument ist, daß es das Unendliche (infinite) mit dem Unbegrenzten (indefinite) verwechselt. Sie hätten das Argument nicht schlechter verstehen können, wenn sie es nie gelesen hätten. Unbegrenzt in seiner allgemein angenommenen Bedeutung ist das, was zwar eine Grenze hat, aber eine Grenze, die entweder in sich selbst veränderlich, oder uns unbekannt ist. Unendlich ist das, was keine Grenzen hat. In dem, was Mansel den metaphysischen Gebrauch des Wortes „unbegrenzt“ nennt, behauptet er (S. 114), daß es „unbegrenzt zu vergrößern“ bedeutet. An einer anderen Stelle (S. 50) sagt er: „eine unbegrenzte Zeit ist die, welche unaufhörlich verlängert werden kann; eine unendliche Zeit eine solche, die so groß ist, daß sie eine Verlängerung nicht zuläßt.“ Ich frage nun, welcher von diesen ist der korrekte Ausdruck für das, was größer ist als etwas Endliches? Ist dies eine Bestimmung, die von etwas behauptet werden kann, was eine unbestimmte Grenze hat, oder von etwas, was „unbegrenzt zu vergrößern“ ist, oder von etwas, was „unaufhörlich verlängert werden kann? Ist eine bloß unbegrenzte Zeit größer als jede endliche Zeit? Ist ein bloß unbegrenzter Raum größer als jeder endliche Raum? Ist eine unbegrenzte Macht größer als jede endliche Macht? Die Eigenschaft, größer zu sein als jedes Endliche, gehört und kann nur dem gehören, was im strengsten Sinn des Wortes, sowohl im populären als philosophischen, unendlich ist.

Mansel verteidigt sich in seiner Erwiderung, indem er sagt, Descartes und Cudworth stimmten mit ihm darin überein, daß sie die Bezeichnung „unbegrenzt“ dem geben, was ich (und wie er zugibt, die Mathematiker) unter „unendlich“ verstehen. Ich kann nicht behaupten, daß Descartes und Cudworth dies nirgends getan haben; aber sicherlich haben sie es nicht an den Stellen getan, die Mansel sowohl in der ersten als auch in dieser Erwiderung angeführt hat. Alles, was sowohl Descartes als auch Cudworth an diesen Stellen sagen, ist, daß für unseren Geist die Unbegrenztheit der möglichen

Der erste von ihnen ist, daß alle Erkenntnis beschränkt ist auf eine Vielheit verschiedener Dinge, daß ein Ding nur von uns erkannt wird, indem es als verschieden von etwas anderem erkannt wird, verschieden von uns selbst, die wir es erkennen, und auch von anderen erkannten Dingen, die nicht jenes Ding sind. Hier haben wir endlich etwas, worauf sich der Geist als auf eine grundlegende Wahrheit stützen kann. Es ist eine der tiefen psychologischen Beobachtungen, welche die Welt Hobbes verdankt; sie wird vollkommen anerkannt sowohl von Cousin als auch von Hamilton und ist in neuerer Zeit in bewunderungswürdiger Weise von Bain und Herbert Spencer erläutert und angewandt worden. Daß, ein Ding erkennen, es von anderen Dingen unterscheiden heißt, ist, wie ich früher bemerkte, eine der Wahrheiten, zu deren Bezeichnung der sehr zweideutige Ausdruck „Relativität der menschlichen Erkenntnis“ gebraucht worden ist. Diese Lehre bestreite ich nicht. Hamilton aber folgert weiter, daß das Absolute, da es „absolut Eins“ ist, nicht unter den Bedingungen der Vielheit und Verschiedenheit erkannt werden kann und, da dies die anerkannten Bedingungen aller unserer Erkenntnis sind, deshalb überhaupt nicht erkannt werden kann. Hier liegt, wie mir scheint, eine merkwürdige Verwirrung der Ideen vor. Hamilton scheint der Ansicht zu sein, daß das Absolute, da es absolut Eins ist, nicht als Vielheit erkannt werden könne. Aber die Behauptung, daß Vielheit eine Bedingung der Erkenntnis ist, bedeutet nicht, daß das erkannte Ding selbst als eine Vielheit erkannt werden muß. Der Sinn ist, daß ein Ding nur dadurch erkannt wird, daß es als unterschieden von etwas anderem erkannt wird. Die erforderte Mehrheit liegt nicht in dem Dinge selbst, sondern wird aus ihm selbst und anderen Dingen gebildet. Selbst wenn wir ferner zugeben, daß ein Ding, wenn es nicht als Vielheit erkannt wird, überhaupt nicht erkannt werden kann: folgt daraus,

Ausdehnung des physischen Universums nicht gleichbedeutend mit seiner Unendlichkeit noch ein Beweis dafür ist, wie sie es natürlich nicht ist.

Mansel fügt hinzu, daß selbst angenommen, ich wäre im Recht, daraus nur folge, nicht daß Hamilton im Unrecht ist, sondern daß er und ich nicht dasselbe unter demselben Ausdruck verstehen. Jeder indessen, der die vorliegende Note gelesen hat, muß erkennen, daß ich meinen Standpunkt als richtig aufrecht erhalte, selbst in Bezug auf das, was, wie Mansel behauptet, Hamiltons Deutung des Wortes ist.

dafs es als Vielheit nicht erkannt werden kann, weil es Eins zugleich ist? Sind denn Eins und Vieles unvereinbare Dinge anstatt verschiedene Auffassungsweisen desselben Dinges? Hamilton versteht unter absoluter Einheit sicherlich nicht ein unteilbares Eins, das Minimum anstatt des Maximums des Seienden. Er mufs, wie Cousin sicherlich meint, ein absolutes Ganzes darunter verstehen, das Ganze, das alle Dinge in sich begreift. Wenn dies sich so verhält: wird dann nicht von diesem Ganzen die Voraussetzung von Teilen nicht allein zugelassen, sondern auch verlangt? Wird nicht eine Einheit, die alles umfaßt, *ex vi termini* als eine Vielheit erkannt, und zwar als die vielfachste aller Vielheiten, vielfach in nicht mehr zu übertreffendem Grade? Wenn ein Sinn in den Worten ist, mufs dann die absolute Einheit (Unität) nicht absolute Totalität sein, die der höchste Grad der Mehrheit ist? Es gibt kein Entrinnen aus der Alternative: das Absolute bedeutet entweder ein einziges Atom, eine einzige Monade, oder es bedeutet Vielheit im allerhöchsten Grade.

Obwohl es kaum notwendig ist, wollen wir doch dies Argument an der Probe, die wir auf eines der vorhergehenden angewandt haben, prüfen, indem wir für das abstrakte Absolute das konkrete, Gott, setzen. Würde Hamilton gesagt haben, dafs Gott nicht erkennbar ist unter der Bedingung der Vielheit, nicht erkannt wird als unterschieden von uns und von den Gegenständen in der Natur? Man benenne irgend ein positives Ding mit einem Namen, der nur seine negativen Prädikate ausdrückt, und man wird unter diesem Namen leicht beweisen können, dafs es unerkennbar und ein Nicht-seiendes ist. Man gebe ihm seinen vollen Namen zurück (wenn Mansels Ehrfurchtsgefühl es gestattet), und seine positiven Attribute werden wieder zum Vorschein kommen; man wird mit Überraschung finden, dafs das, was eine Realität ist, als Eins erkannt werden kann.¹⁾

¹⁾ Mansel sträubt sich, wie gesagt, heftig, mit dem, was Hamilton von dem Unendlichen sagt, die Probe der Anwendbarkeit auf Gott zu machen, indem er behauptet, das Unendliche, von dem Hamilton spricht, nämlich das Unendliche, wie wir es uns denken, sei ein „Pseudo-Unendliches“. Dies ist eine merkwürdige Umdrehung der Rollen Hamiltons und seines Kritikers. Ich bin es, der behauptet, dafs Hamiltons Unendliches ein Pseudo-Unendliches ist; er ist es, der anrecht erhält, dafs es das wirkliche ist. Wenigstens setzt er dieses Pseudo-Unendliche, das in Wirklichkeit undenkbar ist, für ein ver-

Das nächste Argument richtet sich hauptsächlich gegen die Lehre Cousins, daß wir das Absolute als „absolute Ursache“ erkennen. Diese Lehre, sagt Hamilton, vernichtet sich selbst. Die Idee einer Ursache ist mit dem Absoluten unvereinbar; denn eine Ursache ist relativ und schließt eine Wirkung in sich. Dieses Absolute ist deshalb überhaupt kein Absolutes. Dies würde unwiderlegbar sein, wenn wir genötigt wären, unter dem Absoluten etwas zu verstehen, was nicht nur „außerhalb aller Relation“, sondern unfähig ist, überhaupt je in Relation zu treten. Aber kann dies unter dem Absoluten irgend jemand meinen, der es mit dem Schöpfer identifiziert? Zugegeben, daß das Absolute eine Existenz an sich in sich schließt und in keiner Relation zu irgend etwas steht, so muß das einzige Absolute, mit dem wir zu tun haben, oder an das jemand glaubt, nicht allein fähig sein, zu Dingen in Relation zu treten, sondern es muß fähig sein, in jede mögliche Relation zu jedem zu treten mit Ausnahme derjenigen der Abhängigkeit. Kann es nicht wenigstens in einigen dieser Relationen, und besonders in der Relation einer Ursache erkannt werden? Und wenn es eine „vollendete, vollkommene, vollständige“ Ursache ist, d. h.

ständliches Unendliches, für eine konkrete Gottheit ein, und glaubt, indem er die Undenkbarkeit des einen beweist, die Undenkbarkeit des anderen genügend bewiesen zu haben. Es war seine Aufgabe und er macht sich anheischig zu beweisen, daß Gott, als unendlich betrachtet, für uns undenkbar ist. Anstatt dessen beweist er die Undenkbarkeit eines Unendlichen, was Gott nicht ist noch sein kann, und was nicht existiert noch existieren kann, und überläßt es Mansel zu entdecken (nachdem andere darauf hingewiesen haben), daß dies ein Pseudo-Unendliches ist.

Mansel ist noch unwilliger darüber, daß ich das, was Hamilton vom Absoluten sagt, mittelst der Probe seiner Anwendbarkeit auf Gott untersuche, und sagt, in Wirklichkeit sei dies eine Umkehrung der Ansicht Hamiltons, weil seine Definition des Absoluten, „das Unbedingt-Begrenzte“, der Natur Gottes widerspreche. Hamilton folgert hier aber mit Cousin, der in der Tat unter dem Absoluten nicht das Begrenzte, sondern das Vollkommene versteht und dies Gott beilegt. Wie Bolton richtig bemerkt (S. 159): „In der Erörterung der Lehre Schellings und Cousins bedient sich Hamilton des ‚Wortes ‚absolut‘ in Übereinstimmung mit ihrem Gebrauch, nach dem das ‚Unendliche und das Absolute nicht entgegengesetzt sind oder sich widersprechen, wie in Hamiltons eigener Terminologie.“ Dafür verdient er auch keinen Tadel; denn wenn das Absolute, das nach seiner Behauptung unerkennbar ist, weil es nicht unter den Bedingungen der Mehrheit erkannt werden kann, absolut nur in seinem eigenen, und nicht in Cousins Sinne ist, so hat er Cousin nicht widerlegt.

das höchste einer Ursache, das sie irgend sein könnte — die Ursache von allem und jedem, außer von sich selbst —, dann ist es, wenn als solche erkannt, als eine absolute Ursache erkannt. Hat Hamilton nachgewiesen, daß eine so verstandene absolute Ursache undenkbar oder unerkennbar ist? Nein; alles, was er nachweist, ist, daß sie, obwohl fähig erkannt zu werden, relativ zu etwas anderem, nämlich zu ihren Wirkungen, erkannt wird, und daß eine solche Erkenntnis Gottes nicht eine Erkenntnis Gottes selbst, sondern Gottes in Beziehung zu seinen Werken ist. Die Wahrheit ist: Cousins Lehre ist ein zu echtes Erzeugnis der ihnen beiden gemeinsamen Metaphysik, als daß sie von Hamilton widerlegt werden könnte. Denn diese Erkenntnis Gottes in seinen Wirkungen und durch sie heißt nach Cousin, ihn erkennen wie er an sich ist; weil die schöpferische Kraft, durch die er verursacht, in ihm selbst, untrennbar von ihm ist, und zu seiner Wesenheit gehört. Soweit ich urteilen kann, berechtigen die den beiden Philosophen gemeinsamen Prinzipien Cousin ebenso dies zu sagen, wie Hamilton zu behaupten, daß Ausdehnung und Gestalt „wesentliche Attribute“ der Materie sind und als solche durch Intuition wahrgenommen werden.

Ich habe nun mit einer Ausnahme alle Argumente (so weit sie nicht bloß Beweise *ad hominem* sind) geprüft, die von Hamilton beigebracht worden sind, um gegen Cousin die Unerkennbarkeit des Unbedingten zu beweisen. Was ich mir noch vorbehalten habe, ist das nachdrückliche und orakelhafte Argument, daß das Unbedingte undenkbar sein muß, weil „Denken Bedingen“ ist. Ich habe dies als letztes aufgehoben, weil es uns am längsten beschäftigen wird. Denn wir müssen damit anfangen, einen Sinn der Behauptung ausfindig zu machen, was nicht in aller Kürze geschehen kann; so wenig Hilfe leistet uns der Autor.

Nach dem besten Begriff, den ich mir von dem Sinn der ‚Bedingung‘ bilden kann, bedeutet es als Terminus der Philosophie sowohl als auch des täglichen Lebens das, wovon etwas anderes abhängig ist, oder (bestimmter) daß, wenn es gegeben ist, etwas anderes existiert oder stattfindet. Ich verspreche etwas zu tun unter der Bedingung, daß du etwas anderes tust: d. h. wenn du dies tust, tue ich das; wenn nicht, werde ich tun, was mir gefällt. Ein bedingter Satz ist in der Logik eine Behauptung

in folgender Form: „Wenn so und so, dann so und so“. Die Bedingungen eines Phänomens sind die verschiedenen vorausgehenden Umstände, auf die, wenn sie gleichzeitig vorhanden sind, das Eintreten des Phänomens folgt. Da alle diese vorausgehenden Umstände koexistieren müssen, so ist jeder von ihnen in Beziehung zu den anderen eine *conditio sine qua non*; d. h. ohne diese wird aus den übrig bleibenden Bedingungen das Phänomen nicht folgen, wenn es auch vielleicht aus einer Reihe von Bedingungen gänzlich verschiedener Art folgen kann.

Wenn dies der Sinn der ‚Bedingung‘ ist, so müßte ‚unbedingt‘ das bedeuten, was in seinem Dasein oder seinen Qualitäten nicht von einem Vorhergehenden abhängig ist; mit anderen Worten, es müßte synonym sein mit ‚unverursacht‘ (uncaused). Dies kann indessen nicht die von Hamilton gewollte Bedeutung sein; denn in einer bereits angeführten Stelle seines Beweises gegen Cousin spricht er von der Wirkung als von einer Bedingung ihrer Ursache. Die Bedingung, wie er sie versteht, braucht deshalb für das, was sie bedingt, nicht eine vorhergehende, sondern kann auch eine ihm nachfolgende Tatsache sein.

In der Tat zeigt es sich, daß er in seinen Schriften als Bedingung eines Dinges allgemein das betrachtet, was in diesem notwendig enthalten ist. Er gebraucht das Wort ‚bedingt‘ fast gleichsinnig mit ‚relativ‘. Denn Relative sind immer zu zweien: der Begriff ‚Relation‘ enthält implicite das Vorhandensein von zwei Dingen, eins, von dem die Relation behauptet wird, und ein anderes. Eltern schließen Kind ein, Größer Kleiner, Gleich ein anderes Gleiches und *vice versa*. Relation ist eine abstrakte Bezeichnung für alle konkreten Tatsachen, die mehr als ein Objekt betreffen. Überall deshalb, wo eine Relation behauptet, oder wo von etwas unter einer relativen Benennung gesprochen wird, kann das Vorhandensein eines Korrelats eine Bedingung sowohl für die Relation, als auch für die Richtigkeit der Behauptung genannt werden. Wenn also Hamilton eine Wirkung eine Bedingung ihrer Ursache nennt, so spricht er verständlich, und der allgemein angenommene Gebrauch des Ausdrucks gewährt ihm für diese Redeweise auch einen gewissen Grad von Rechtfertigung.

Wenn aber mit dem Bedingten das Relative gemeint ist,

so muß das Unbedingte das Gegenteil bedeuten; und in diesem Sinne würden unter dem Unbedingten alle Noumena zu verstehen sein, Dinge an sich, betrachtet ohne Beziehung auf die Wirkungen, die sie auf uns hervorrufen, und die ihre phänomenalen Agentien oder Eigenschaften genannt werden. Hamilton scheint den Ausdruck sehr häufig in diesem Sinne zu gebrauchen. Mit der Verneinung jeglicher Erkenntnis des Unbedingten, scheint er oft jede andere als die phänomenale Erkenntnis der Materie und des Geistes zu verneinen. Indessen hält er sich an diese Bedeutung nicht nur nicht konsequent, sondern sie steht in offenem Widerspruch zu der einzigen Annäherung an eine Definition oder Erklärung, die er je für den Ausdruck gegeben hat. Wir haben gesehen, daß er das Unbedingte als die Gattung erklärt, deren zwei Arten das Unendliche und das Absolute sind. Aber Dinge an sich sind nicht alle unendlich und absolut. Materie und Geist sind als solche weder das eine, noch das andere. Es ist offenbar, daß Hamilton nie bestimmt hat, welche Ausdehnung er dem Ausdruck „unbedingt“ zu geben beabsichtigte. Einmal gibt er ihm einen, ein andermal einen anderen Grad des Umfangs. Zwischen den Bedeutungen, in denen er den Ausdruck gebraucht, besteht unzweifelhaft ein Verbindungsglied; das aber macht die Sache noch schlimmer, als wenn es keines gäbe. Der Ausdruck hat jene gefährlichste Art von Zweideutigkeit, in der die Bedeutungen, obwohl wesentlich verschieden, so nahe verwandt sind, daß der Denker sie unbewußt miteinander verwechselt.¹⁾

Das Wahrscheinliche ist, daß unser Autor, wenn er behauptet, „Denken sei Bedingen“, das Wort „Bedingen“ in keiner

¹⁾ Auf Seite 8 der Discussions, wo Hamilton von dem einen der drei Elemente des Bewußtseins bei Cousin spricht, das dieser Autor „auf verschiedene Weise mit den Ausdrücken Einheit, Identität, Substanz, absolute Ursache, das Unendliche, Reingedachte usw. bezeichnet“, sagt er, „wir wollen es kurz das Unbedingte nennen.“ Was Cousin „Mehrheit, Unterschied, Phänomenon, relative Ursache, das Endliche, Bestimmmt-gedachte usw. nennt“, sagt Hamilton, „würden wir das Bedingte nennen.“ Hiermit, scheint mir, nähert er sich am meisten einer Erklärung dessen, was er unter diesen Worten versteht. Es ist offenbar überhaupt keine Erklärung. Er sagt uns, was (in logischer Sprache) die Ausdrücke bezeichnen (*denote*), aber nicht, was sie mitbezeichnen (*connote*). Eine Aufzählung der mit einem Namen bezeichneten Dinge ist keine Definition. Wenn der Name z. B. „Hund“ wäre, würde es keine Definition sein zu sagen: „das, was wir

dieser Bedeutungen gebraucht, sondern in einer dritten, die ihm ebenso geläufig ist und beständig in solchen Wendungen wiederkehrt, wie „die Bedingungen unseres Vermögens zu denken“, „Bedingungen des Denkens“ und ähnliche. Er versteht unter Bedingungen etwas ähnliches wie Kants Formen der Sinnlichkeit und Kategorien des Verstandes; eine Bedeutung, die durch eine andere seiner Wendungen „Notwendige Denkgesetze“ noch deutlicher ausgedrückt wird. Er wendet auf den Geist die scholastische Maxime an: „*Quicquid recipitur, recipitur ad modum recipientis*“. Er meint: daß unsere Anschauungs- und Begriffsfähigkeiten (perceptive and conceptive faculties) ihre eigenen Gesetze haben, die nicht allein bestimmen, was wir fähig sind, uns anschaulich vorzustellen und zu denken, sondern in unsere sinnlichen Vorstellungen und Begriffe Elemente einzuführen, die nicht von dem angeschauten oder gedachten Dinge, sondern von dem Geiste selbst herkommen; daß wir deshalb nicht sofort schliessen können, daß alles, was wir in unserer Anschauung oder Auffassung eines Objektes finden, notwendigerweise sein Urbild in dem Objekt selbst hat, und daß wir in jedem Falle diese Frage durch philosophische Untersuchung entscheiden müssen. Nach dieser Lehre, hinsichtlich deren unserem Autor nicht ein Vorwurf gemacht werden darf, daß er sie behauptet, wohl aber, daß er sie nicht weit genug geführt hat, würden die „Bedingungen des Denkens“ die Attribute bedeuten, mit denen, wie angenommen wird, der Geist nicht umhin kann, jedes Objekt des Denkens zu bekleiden —, die Elemente, die, da sie aus seiner eigenen Struktur herkommen, sich jeder Vorstellung, die er zu bilden imstande ist, mitteilen müssen, auch wenn es nichts in dem Objekt geben sollte, was das Urbild der Vorstellung ist; obwohl unser Autor (darin abweichend von Kant) in den meisten Fällen glaubt, daß diese Übereinstimmung vorhanden ist.

Wir haben hier eine verständliche Bedeutung der Lehre, daß Denken Bedingen ist; und da Mansel in seiner Erwiderung diese als die richtige Meinung Hamiltons verbürgt, will ich sie als solche akzeptieren. Wenn also, was ich hier nicht erörtere,

„auf verschiedene Weise mit Hühnerhund, Kettenhund usw. benennen, würden wir mit ‚Hund‘ bezeichnen.“ Das, was verlangt wird, ist zu wissen, welche allen diesen verschiedenen Hunden gemeinsamen Attribute das Wort bedeutet, was von einem Ding damit ausgesagt wird, daß man es Hund nennt.

die philosophische Lehre richtig ist, die teilweise von Hamilton, und in durchgreifenderer Weise von Kant behauptet wurde, nämlich daß in dem Akt des Denkens der Geist durch eine apriorische Notwendigkeit sein Objekt mit Attributen bekleidet, die nicht in diesem selbst liegen, sondern durch die eigenen Gesetze des Geistes geschaffen werden; und wenn wir zustimmen, diese Denknöthigkeiten Bedingungen des Denkens zu nennen: dann ist Denken offenbar Bedingen, und das Unbedingte denken würde heißen, das Undenkbare denken. Das Unbedingte ist aber, in dieser Anwendung des Wortes, nicht identisch mit dem Unendlichen plus dem Absoluten. Das Unendliche und das Absolute sind in diesem Sinne nicht notwendig unbedingt. Die Worte „unendlich“ und „absolut“ haben, wie ich bereits gesagt habe, nur Sinn, wenn sie eine konkrete oder vorausgesetzte Realität ausdrücken, die unendlich oder absolut Attribute irgend einer Art besitzt, Attribute, die wir als endlich und begrenzt zu denken fähig sind. Indem wir diese Attribute denken, sind wir zwar nicht instande, uns unserer geistigen Bedingungen zu entäufeln; aber wir können die Attribute als die Bedingungen überschreitend denken. „Bedingen“ und „unter Bedingungen denken“ sind unbestimmte Ausdrücke. Ein unendliches Wesen kann gedacht werden und wird gedacht mit Bezug auf die Bedingungen, aber nicht als durch sie begrenzt. Die uns vertrautesten Beispiele der angeführten notwendigen Denkbedingungen sind Raum und Zeit: wir können, wie behauptet wird, nicht irgend etwas denken außer in Zeit und Raum. Nun wird ein unendliches Wesen nicht als in Zeit und Raum gedacht, wenn darunter zu verstehen ist, daß es einen Teil der Zeit und einen Teil des Raumes einnimmt. Aber (wenn wir für Zeit das Wort Dauer setzen, um uns von der theologischen Antithese Zeit und Ewigkeit loszumachen) wir denken Gott in der That in Bezug auf Dauer und Ausdehnung, nämlich als das Ganze von beiden einnehmend; und indem diese als unendlich gedacht werden, heißt, ein Wesen als das Ganze von Dauer und Ausdehnung einnehmend denken, dieses Wesen als unendlich denken. Wenn Gott als ewig und allgegenwärtig denken, ihn in Raum und Zeit denken ist, so denken wir Gott in der That in Raum und Zeit; wenn aber ihn als ewig und allgegenwärtig denken, nicht ist ihn in Raum und Zeit denken, so sind wir fähig, etwas außerhalb von Raum und Zeit zu denken. Mansel mag

zwischen den beiden Meinungen seine Wahl treffen. Ich habe bereits nachgewiesen, daß die Ideen des unendlichen Raums und der unendlichen Zeit reale und positive Begriffe sind: diejenige eines Wesens, das in allem Raum und in aller Zeit ist, ist dies nicht weniger. Etwas denken heißt natürlich, es durch Attribute bedingen, die selbst denkbar sind; aber nicht notwendigerweise, es durch eine begrenzte Menge dieser Attribute bedingen. Im Gegenteil, wir können es denken in einem Grade der Attribute, der höher ist als alle begrenzten Grade, und das heißt, es als unendlich denken.¹⁾

Wenn wir als Ergebnis dieser langen Erörterungen uns nun fragen, was Hamilton eigentlich mit diesem berühmten Essay vollbracht hat, so muß unsere Antwort lauten: daß er, gründlicher vielleicht als er beabsichtigte, die Nichtigkeit aller Spekulation über diese bedeutungslosen Abstraktionen „das Unendliche“ und „das Absolute“ festgestellt hat; Begriffe, die sich selbst widersprechen, und für die keine entsprechenden Realitäten weder existieren noch existieren können.²⁾ Was die Unerkennbarkeit,

¹⁾ „Um als unbedingt gedacht zu werden,“ sagt Mansel (S. 17, 18) „muß „Gott als frei von Handeln in der Zeit gedacht werden; um gedacht zu werden „als Person, wenn seine Persönlichkeit der unsrigen ähnlich ist, muß er als „in der Zeit handelnd gedacht werden.“ Frei von Handeln in der Zeit, — so sehr man wolle; mit anderen Worten, nicht gezwungen dazu, nicht beschränkt durch seine Bedingungen. Hat aber jemand sich je die Gottheit als nicht handelnd in der Zeit gedacht? Ja, selbst wenn Gott nicht als Person gedacht wird, sondern nur als das erste Prinzip des Universums, „ein absolut „erstes Prinzip, von dem alles andere abhängt“, ein Glaube, der zugleich mit der christlichen Lehre von der göttlichen Persönlichkeit von Mansel festgehalten wird (S. 7—18): selbst dann muß das erste Prinzip von allem, was in der Zeit stattfindet, nach dem ganzen Sinn der Worte, nicht allein als in der Zeit handelnd gedacht werden, sondern es muß wirklich in der Zeit handeln und zwar in aller Zeit. Handeln in der Zeit ist nicht der Gottheit als einer Person eigen, sondern ebenso sehr der Gottheit als dem ersten Prinzip aller Dinge, und das ist es, was Mansel unter ‚unbedingt‘ versteht.

²⁾ In Bezug darauf bemerkt Mansel (S. 110, 111), Hamilton habe nicht gesagt, daß dies bedeutungslose Abstraktionen seien. Ich habe nie behauptet, daß er das getan hat. Der Hauptpunkt meiner Beschwerde über ihn ist, daß er ihre Bedeutungslosigkeit nicht bemerkt hat. „Hamilton“, sagt Mansel, „behauptet, daß die Ausdrücke ‚absolut‘ und ‚unendlich‘ als abstrakte vollkommen verständlich sind, ebenso sehr wie relativ und endlich.“ *Quis dubitet?* Es sind nicht die Ausdrücke ‚absolut‘ und ‚unendlich‘, die bedeutungslos sind, sondern es ist „das Unendliche“ und „das Absolute“. Unendlich und absolut sind wirkliche Attribute, abstrahiert von konkreten Objekten des

nicht „des Unendlichen“ oder „des Absoluten“, sondern konkreter Personen oder Dinge betrifft, die gewisse spezifische Attribute unendlich oder absolut besitzen, so kann ich nicht glauben, daß unser Autor irgend etwas bewiesen hat. Ich halte es auch nicht für möglich, sie auf irgend einem anderen Wege als unerkennbar zu beweisen, als daß sie nur in ihren Relationen zu uns erkannt werden können, und nicht als Noumena oder Dinge an sich. Dies gilt indessen vom Endlichen ebenso wie vom Unendlichen, von dem Unvollkommenen ebenso wie vom Vollkommenen oder Absoluten. Unser Autor hat lediglich die Unerkennbarkeit eines Wesens bewiesen, das nichts als unendlich, oder nichts als absolut ist; und da niemand annimmt, daß es ein solches Wesen gibt, sondern nur Wesen, die etwas bis zum Unendlichen oder Absoluten ausgedehntes Positives sind, so kann die Feststellung dieses Punktes nicht als eine große Tat betrachtet werden. Er hat Cousin nicht einmal widerlegt, dessen Lehre von der intuitiven Erkenntnis der Gottheit, wie jede andere auf Intuition bezügliche Lehre, nur dadurch widerlegt werden kann, daß sie als eine irrtümliche Auslegung der Tatsachen nachgewiesen wird. Und dies wiederum kann, wie wir im folgenden sehen werden, nur dadurch geschehen, daß gezeigt wird, auf welche andere Weise die scheinbaren Vorstellungen entstanden sein können, die fälschlich für intuitive gehalten werden.

Denken, wenn nicht der Erfahrung, die, wie man wenigstens glaubt, diese Attribute besitzen. „Das Unendliche“ und „das Absolute“ sind unstatthafte (illegitimate) Abstraktionen von etwas, was nie Attribut eines Konkreten war, noch ohne Widerspruch als solches angenommen werden konnte. Ich bedaure, in diesem Punkte von meinem ausgezeichneten Kritiker in der Westminster-Review abzuweichen, der sie für verständliche Abstraktionen hält, wenn auch von einem höheren Grade der Abstraktion als die vorübergehenden (S. 14). Die Unterscheidung wird von meinem amerikanischen Kritiker, Dr. H. B. Smith (S. 134) aufgegriffen, der sie für einen Unterschied zwischen einem Sprechen „über das Unendliche und Absolute als Wesenheiten“ und einer Betrachtung, „die sie einfach als Modi und Prädikate wirklicher Existenzen ansieht“, hält. Daß es Menschen gibt in „Laputa oder dem Reich“ (wie Hamilton es ausdrückt), die über sie als über Wesenheiten sprechen bis zum höchsten Gipfel tullen Cusinus, ist mir wohl bekannt; und gegen diese hat Hamiltons Essay als Protest, wenn auch als ungenügender Protest eines Rivalen im Transscendentalismus, seinen Wert.

Kapitel 5.

Was als Erkenntnis von Hamilton verworfen wird, kehrt unter dem Namen Glauben zurück.

Wir haben gesehen, daß Hamilton über die Einschränkung menschlicher Erkenntnis sehr ernsthaft eine Meinung behauptet und als Grundlage seiner Philosophie betrachtet, die, wenn er auch nicht soviel damit sagen wollte, wie die Sprache, in die er sie oft kleidete, zu enthalten schien, immerhin bedeutete, daß das Absolute, das Unendliche, das Unbedingte notwendigerweise für uns unerkennbar sei. Ich habe diese Meinung als ein ernstes philosophisches Dogma erörtert, das eine bestimmte Ansicht über die Beziehung zwischen dem Universum und dem menschlichen Fassungsvermögen zum Ausdruck bringt und geeignet ist, uns in der Unterscheidung zwischen solchen Fragen als Führer zu dienen, die aufzuwerfen noch einen Nutzen hat, und solchen, die unserer Erforschung gänzlich verschlossen sind.

Indessen hätte auch die Lehre im Sinne Hamiltons zehnmal mehr sagen wollen, als es tatsächlich der Fall ist; hätte er auch die Relativität der menschlichen Erkenntnis im vollsten, anstatt im dürttigsten Sinne, dessen die Worte fähig sind, aufrecht erhalten: die Frage würde dennoch auf nichts oder auf einen bloßen Wortstreit reduziert worden sein durch seine Zulassung einer zweiten Art intellektueller Überzeugung, die er Glauben (belief) nennt; einen Glauben, der der Erkenntnis voraufliegt, der ihrer Grundlage und ihren Beschränkungen nicht unterworfen ist, durch dessen Vermittlung wir von allen den Dingen, die Hamilton für unerkennbar erklärt hat, eine vollkommene Gewißheit haben können und berechtigt sind, sie zu haben; und dies nicht aus-

schliesslich durch Offenbarung, d. h. auf das angebliche Zeugnis eines Wesens, dem wir Grund haben als wahrhaftig zu vertrauen, sondern durch unsere natürlichen Fähigkeiten.

Bei manchen Philosophen könnte diese Unterscheidung den Anschein eines bloßen Kniffes haben —, einer jener durchsichtigen Ausflüchte, zu denen die Angreifer allgemein angenommener Meinungen zuweilen ihre Zuflucht genommen haben, um eine Gelegenheit zu erhalten, die vernünftigen Grundlagen einer Lehre zu zerstören, ohne sich selbst durch direktes Verneinen einem Odium auszusetzen: wie im achtzehnten Jahrhundert die Gegner des Christentums eine Lehre für vernunftwidrig erklärten, und sie in möglichst widersinnigem Lichte darstellten, dann aber hinzuzufügen pflegten, daß dies nicht die geringste Bedeutung habe, da Religion Sache der Glaubenszuversicht, nicht der Vernunft sei. Hamilton indessen meinte offenbar, was er sagt. Er brachte eine ernste Überzeugung und einen der Lehrsätze seiner Philosophie zum Ausdruck: unter dem Namen Glauben erkannte er eine selbständige Quelle an, ich möchte fast sagen der Erkenntnis, jedenfalls aber glaubwürdiger Evidenz. Dies geht aus folgenden Stellen hervor: ¹⁾

„Die Sphäre unseres Glaubens ist viel ausgedehnter als „die Sphäre unserer Erkenntnis; und deshalb bin ich, wenn ich „verneine, daß das Unendliche von uns erkannt werden kann, „weit davon entfernt, zu verneinen, daß es von uns geglaubt „wird, geglaubt werden muß und sollte. Dies habe ich in der „Tat sorgfältig nachgewiesen, sowohl auf dem Wege natürlichen „Denkens als auch durch Autorität“.

„Der ²⁾ heilige Augustin sagt richtig: „Wir erkennen, was „sich auf Vernunft gründet; aber wir glauben, was sich auf „Autorität gründet“. Die Vernunft selbst aber muß sich „schliesslich auf Autorität gründen; denn die ursprünglichen „Data der Vernunft gründen sich nicht auf Vernunft, sondern „werden notwendigerweise von der Vernunft übernommen auf „die Autorität dessen, was jenseits ihrer selbst liegt. Diese „ursprünglichen Data sind deshalb, streng genommen, Data des „Glaubens oder Vertrauens. So geschieht es, daß wir in letzter „Instanz notgedrungen philosophisch zugeben müssen, daß

¹⁾ Brief an Calderwood, im Anhang zu den Lectures II, 530, 531.

²⁾ Dissertations on Reid, S. 760.

„Glaube die primäre Bedingung der Vernunft ist, nicht aber „Vernunft der letzte Grund des Glaubens. Wir sind gezwungen, „das stolze *intellige ut credas* Abälards aufzugeben, und uns „mit dem demütigen *crede ut intelligas* Anselms zu begnügen.“

Und an einer anderen Stelle derselben Dissertation¹⁾ (er will beweisen, daß wir die äußere Welt nicht glauben, sondern erkennen) sagt er: „Wenn wir gefragt werden: wie wir wissen „daß wir sie erkennen? wie wir erkennen, daß das, was wir in „sinnlicher Wahrnehmung apprehendieren, ein, wie das Bewußt- „sein uns versichert, äußeres, ausgedehntes, von dem bewußten „Subjekt verschiedenes Objekt ist? wie wir erkennen, daß „dieses Objekt nicht ein uns trügerisch als bloßer Modus der „Materie dargebotener bloßer Modus des Geistes ist — dann „müssen wir allerdings antworten, daß wir, streng genommen, „nicht erkennen, daß das, was wir gezwungen sind, als „Nicht-Ich wahrzunehmen, nicht eine Wahrnehmung des Ich ist, „und daß wir bei Nachdenken nur glauben können, daß dies „der Fall ist, im Vertrauen auf die uns durch unsere Natur „auferlegte ursprüngliche Notwendigkeit, so zu glauben.“

So erhellt, daß nach der Ansicht Hamiltons der Glaube eine Überzeugung von höherer Macht ist als die Erkenntnis. Der Glaube ist ursprünglich (ultimate), die Erkenntnis nur abgeleitet; die Erkenntnis beruht zuletzt selbst auf Glauben; der natürliche Glaube ist die einzige Bürgschaft für alle unsere Erkenntnis. Die Erkenntnis ist deshalb ein geringerer Grund der Gewißheit als der natürliche Glaube; und wie wir einen Glauben haben, der uns sagt, daß wir erkennen, und ohne den wir der Wahrheit unserer Erkenntnis nicht versichert sein könnten, so haben wir auch einen Glauben und sind berechtigt ihn zu haben, der über unsere Erkenntnis hinausgeht, einen Glauben an das Unbedingte — an dasjenige, was an sich unerkennbar ist.

Ich betrachte jetzt nicht, was das ist, was wir nach unseres Autors Ansicht vom Unerkennbaren zu glauben gezwungen sind. Was hier in Frage steht, ist die Nichtigkeit, auf welche diese Lehre die Behauptung zurückführt, der unser Autor so fest aufzuhängen schien, nämlich daß unsere Erkenntnis relativ zu uns selbst ist, und daß wir von dem Unendlichen und dem

¹⁾ Dissertations on Reid, S. 749, 750.

Absoluten keine Erkenntnis haben können. Wenn er uns sagt, daß es den menschlichen Fähigkeiten unmöglich ist, irgend etwas von den Dingen an sich zu erkennen, so nehmen wir natürlich an, daß er uns von diesem Gebiet abbringen, daß er uns gebieten will zu verstehen, dieser Gegenstand sei unserer Forschung verschlossen, und daß er uns ermahnen will, unsere Aufmerksamkeit anderswohin zu lenken. Es ergibt sich aber, daß nichts der Art beabsichtigt war. Wir sollen im Gegenteil verstehen, daß wir die bestbegründete und vollkommenste Gewissheit von den Dingen haben können, die für unerkennbar erklärt worden waren, eine Gewissheit, die nicht allein gleich oder verhältnismäßig größer, sondern ihrer Natur nach dieselbe ist, wie wir sie für die Wahrheit unserer Erkenntnis besitzen; und daß der strittige Punkt nur der war, ob diese Gewissheit oder Überzeugung als Erkenntnis oder mit einem anderen Namen bezeichnet werden solle. Wenn dies alles ist, so muß ich sagen, daß ich es für völlig bedeutungslos halte. Wenn nicht mehr als dies mit dem „großen Axiom“ und der mühsamen Beweisführung gegen Cousin beabsichtigt war, so ist sehr viel Arbeit auf sehr wenig Zweck verwendet worden; und der Gegenstand wäre besser geblieben, wo Reid ihn gelassen hat, der sich nicht mit mißlichen Unterscheidungen zwischen Glauben und Erkennen abgab, sondern sich begnügte, anzunehmen, daß wir das wissen, was wir nach der Beschaffenheit unserer Natur mit voller Überzeugung zu glauben gezwungen sind. Nach Hamilton glauben wir die Prämissen, erkennen aber die Schlüsse. Die endgiltigen Tatsachen des Bewußtseins¹⁾ „sind weniger in der „Form der Erkenntnis als in der Form des Glaubens gegeben“. „Bewußtsein in seiner letzten Analyse, mit anderen Worten, „unsere primäre Erfahrung, ist eine Zuversicht (faith).“ Wenn wir aber die Theoreme Euklids kennen und nicht die Definitionen und Axiome, auf denen sie beruhen, so muß das Wort Erkenntnis, so eigenartig angewandt, in einem rein technischen Sinne genommen werden. Zu sagen, daß wir die Prämissen glauben, aber den Schluß erkennen, würde von jedem in dem Sinne aufgefaßt werden, daß wir andere, unabhängige Beweise für den Schluß hätten. Wenn wir ihn nur durch die Prämissen erkennen, müßte vernünftigerweise dieselbe Benennung unserer

¹⁾ Discussions, S. 86.

Gewissheit von beiden gegeben werden.¹⁾ In der gewöhnlichen Sprache versteht man, wenn Glauben und Wissen unterschieden werden, unter dem Wissen eine vollkommene Überzeugung, unter Glauben eine weniger vollkommene Überzeugung; oder, mit anderen Worten, man sagt, daß wir glauben, wenn der Beweis wahrscheinlich ist (wie der eines Zeugnisses), aber daß wir wissen, wenn er intuitiv oder aus intuitiven Prämissen abgeleitet ist. Wir glauben zum Beispiel, daß es einen Kontinent ‚Amerika‘ gibt; aber wir wissen, daß wir am Leben sind, daß zwei und zwei vier sind, und daß die Summe von zwei Seiten eines Dreiecks größer ist als die dritte. Dies ist ein Unterschied, der praktischen Wert besitzt. Dagegen sind es nach Hamiltons Ausdrucksweise die intuitiven Überzeugungen, die den Glauben ausmachen; und diejenigen, die unbestimmt und vom Glauben abhängig sind, machen unsere Erkenntnis aus. Ob ein besonderer Teil unserer Überzeugungen, der nicht sicherer, sondern höchstens unsicherer ist als der Rest und unserem Autor zufolge auf derselben letzten Grundlage beruht, im Gegensatz zu dem gewöhnlichen Branch der Menschheit ausschließlich die Benennung „Erkenntnis“ erhalten soll, ist höchstens eine Frage der Terminologie. Er kann einen Anschein philosophischer Wichtigkeit nur dadurch erhalten, daß man einen Unterschied der Namengebung mit einem Unterschied der Tatsachen verwechselt. Daß irgend etwas, was über einen solchen Gegenstand gesagt werden kann, als ein grundlegendes Prinzip der Philosophie gelten und eine der hauptsächlichsten Quellen für den Ruf eines metaphysischen Systems sein konnte, ist nur ein Beispiel, wie die bloßen Formen der Logik und Metaphysik die Menschen blind machen können gegen die gänzliche Abwesenheit ihrer Substanz.

Man darf aus dem, was hier gesagt worden ist, nicht etwa schließen, daß ich die Unterscheidung zwischen Wissen und Glauben (gemeint ist wahrer Glaube) aufheben oder behaupten will, es sei notwendigerweise eine Unterscheidung ohne einen Unterschied. Diese Ausdrücke werden angewandt, um mehr als einen wirklichen Unterschied zu bezeichnen, und keiner

¹⁾ Dementselbst sagt Hamilton selbst in einer der Dissertationen über Reid (S. 763), daß „die Prinzipien unserer Erkenntnis selbst Erkenntnis sein müssen.“ Und es gibt nur wenige, die diese Ausdrucksweise nicht billigen, die andere dagegen verwerfen werden.

von beiden ist in der Philosophie leicht zu entbehren.¹⁾ Was uns in dem vorliegenden Kapitel interessiert, ist nicht die vernunftmäßige Begründung des Unterschieds zwischen Wissen und

¹⁾ Es herrscht viel Streit unter den Philosophen über den Unterschied zwischen Wissen und Glauben, und der Kampf wird wahrscheinlich nicht eher aufhören, als bis sie einsehen, daß die eigentliche Frage ist, nicht was der Unterschied ist, sondern was er sein soll, welchen unter den verschiedenen bereits bekannten und anerkannten Unterschieden zu bezeichnen, die Worte angewandt werden sollen.

„Das Wort ‚Glaube!‘, sagt Dr. McCosh (S. 36), der hierin schärfer unterscheidet, als im allgemeinen geschieht, ist unglücklicherweise ein sehr unbestimmtes, und kann für eine Anzahl sehr verschiedener geistiger Zustände gelten. Wenn ich von ersten oder intuitiven Prinzipien spreche, so brauche ich den Ausdruck, um unsere Überzeugung von dem Dasein eines jetzt nicht gegenwärtigen Objekts zu bezeichnen, und unterscheide auf diese Weise ursprünglichen Glauben von ursprünglichem Wissen, in dem das Objekt gegenwärtig ist.“ Diese Unterscheidung paßt wohl zu dem Gebrauch in den Fällen, auf die Dr. McCosh sie anwendet: wir wissen das, was wir mit den Sinnen wahrnehmen, und glauben das, dessen wir uns nur erinnern: wir wissen, daß wir selbst, und (während wir sie sehen) unser Haus und unser Garten existieren, und wir glauben an die Existenz des Zaren von Rußland und der Insel Ceylon. Jede Definition des Glaubens im Unterschied von Wissen muß diese Fälle einschließen, weil in ihnen die Überzeugung, die den Namen Glauben erhält, nicht ganz an die vollkommene Gewißheit heranreicht, die in dem Worte Wissen liegt: unser Gedächtnis kann uns täuschen; der Zar oder die Insel Ceylon können durch ein Erdbeben verschlungen worden sein. Wenn wir aber versuchen, Dr. McCoshs Unterscheidung durch das gesamte Reich des Denkens zu verfolgen, muß alles, was wir unser wissenschaftliches Wissen nennen, in die Kategorie des Glaubens verlegt werden. Denn die Objekte, mit denen es sich beschäftigt, sind selten gegenwärtig.

Man könnte vermuten, daß Mansel die Unterscheidung Dr. McCoshs zur seinigen macht, wenn er sagt, (S. 216): „wir glauben, daß die wahre Unterscheidung zwischen Wissen und Glauben schließlich auf Gegenwart oder Abwesenheit der entsprechenden Intuition verwiesen werden kann.“ Aber sein Kriterium des Unterschieds, und demgemäß auch dasjenige Hamiltons, ist folgendes: wir glauben, daß etwas ist, aber wir wissen nicht einmal, daß es ist, wenn wir uns nicht denken können, wie oder auf welche Weise es ist. „Wenn ich sage, daß ich an die Existenz eines geistigen Wesens glaube, das sehen kann ohne Augen, so kann ich mir nicht vorstellen, auf welche Weise Sehen koexistiert mit der Abwesenheit des körperlichen Sehorgans“ (S. 126). „Wir können uns nicht denken, in welcher Art das Unbedingte und das Persönliche in der göttlichen Natur vereinigt sind; und dennoch können wir glauben, daß sie auf irgend eine uns unbekannte Weise so vereinigt sind. Um mir die Vereinigung von zwei Attributen in einem Objekt des Denkens vorzustellen, muß ich imstande sein, sie mir in einer bestimmten Weise vereinigt vorzustellen. Wenn dies nicht geschehen kann, kann ich

Glauben, sondern die Frage, ob diese Unterscheidung für den Streit zwischen Hamilton und Cousin über das Unendliche und das Absolute von Bedeutung ist, und ob Hamilton berechtigt

„nichtsdestoweniger glauben, daß die Vereinigung möglich ist, wenn ich auch „unfähig bin, mir vorzustellen, wie sie möglich ist.“ Dies kann kürzer ausgedrückt werden, indem wir sagen, daß wir glauben können, was undenkbar ist, daß wir aber nur wissen können, was denkbar ist; und unzweifelhaft werden diese beiden entgegengesetzten Behauptungen von Hamilton aufgestellt. Sie aber als einen Schlüssel zur Unterscheidung zwischen Wissen und Glauben in seinem Sinne zu betrachten, würde ein Mißverständnis seiner Ansichten sein. Denn die Überzeugungen, die er höchst nachdrücklich als Glauben im Gegensatz zum Wissen charakterisierte, sind das, was er unseren natürlichen und notwendigen Glauben, „die ursprünglichen Data der Vernunft“ nennt, die, weit davon entfernt undenkbar zu sein, gewöhnlich dadurch beglaubigt werden, daß sie selbst denkbar sind, während ihre Negationen es nicht sind. Wenn das Wissen vom Glauben dadurch unterschieden wäre, daß wir sowohl die Art und Weise als auch die Tatsache erkennen, könnten wir nicht die gleiche Tatsache glauben und wissen; unser Wissen könnte nicht auf einem Glauben beruhen, daß es selbst wahr ist, wie Hamilton dies behauptet.

Aber in der Tat, diese Vorstellung Hamiltons, daß wir zwei Überzeugungen von demselben Gegenstande haben, von denen die eine die andere verbürgt — unsere Erkenntnis einer Wahrheit und einen Glauben an die Wahrheit dieser Erkenntnis — scheint mir ein Stück falscher Philosophie zu sein. Ähnlich der anderswo von ihm verworfenen Lehre, daß wir sowohl ein Gefühl haben als auch ein Bewußtsein des Gefühls. Wir erkennen nicht eine Wahrheit und glauben sie außerdem: der Glaube ist die Erkenntnis. Glaube, alles in allem genommen, ist ein Genus, das Erkenntnis einschließt: nach dem Sprachgebrauch glauben wir alles, dem wir beipflichten; einige Arten unseres Glaubens aber sind Wissen, andere nur Glauben. Das erste Erfordernis, das, wie allgemein zugestanden wird, ein Glaube besitzen muß, um ihn zum Wissen zu machen, ist, daß er wahr sei. Das zweite ist, daß er wohl begründet sei; von dem, was wir von ungefähr oder auf ungenügendes Zeugnis glauben, sagt man nicht, daß wir es wissen. Die Grundlagen müssen ferner für den allerhöchsten Grad der Gewißheit hinreichen. Denn wir betrachten uns nicht als wissend, so lange wir annehmen, es bestehe noch irgend eine Möglichkeit (ich meine, eine bemerkbare Möglichkeit), daß wir im Irrtum sind. Wenn aber ein Glaube wahr ist, wenn er mit der stärksten Überzeugung, deren wir fähig sind, festgehalten, und aus Gründen festgehalten wird, die ausreichen, diese stärkste Überzeugung zu rechtfertigen, so werden die meisten Menschen ihn des Namens Wissen für würdig halten, gleichviel ob er sich auf unsere persönlichen Untersuchungen gründet, oder auf ein angemessenes Zeugnis, und ob wir nur die Tatsache selbst erkennen, oder die Art und Weise der Tatsache. Und ich möchte fast annehmen, daß dem Zweck der Philosophie wie auch des täglichen Lebens am besten entsprochen wird, wenn dies zur Grenzlinie gemacht wird.

ist, unter dem Namen des Glaubens die Gewissheit oder Überzeugung bezüglich dieser Objekte zurückzufordern, die er unter dem Namen der Erkenntnis ablehnt. Meine Stellung zur Sache ist die: daß das Unendliche und Absolute, das Hamilton als unerkennbar bewiesen hat, weil es aus Widersprüchen gebildet wird, ebensowenig geglaubt als erkannt werden kann; daß die einzige Haltung, die ein Verstand, der den Sinn der Sprache begreift, in Bezug auf sie einnehmen kann, diejenige des Zweifels ist. Andererseits gibt es unendliche und absolute Gegenstände, die, da sie nicht in sich widersprechend sind, wohl geglaubt werden können, nämlich konkrete Realitäten, die in Bezug auf gewisse Attribute als unendlich und absolut angenommen werden. Ich behaupte aber, daß Hamilton nichts getan hat, um zu beweisen, daß solche konkreten Realitäten nicht in der Weise erkannt werden können, wie wir andere Dinge erkennen, nämlich in ihren Beziehungen zu uns. Wenn er die Behauptung aufstellt, daß, obwohl das Unendliche nicht von uns erkannt werden kann, „es von uns geglaubt wird, geglaubt werden muß und sollte“, so antworte ich demgemäß, daß das Unendliche, das, wie er so mühsam bewiesen hat, nicht erkannt werden kann, auch weder geglaubt wird, noch geglaubt werden muß oder sollte, nicht weil es nicht erkannt werden kann, sondern weil es kein solches Ding für uns zu erkennen gibt. Wir müßten denn mit Hegel behaupten wollen, daß das Absolute dem Gesetz des Widerspruchs nicht unterworfen, sondern zu gleicher Zeit ein real Existierendes und die Synthese von Widersprüchen ist. Und andererseits sind das Unendliche und das Absolute, die wirklich geglaubt werden können, trotz allem, was Hamilton dagegen vorgebracht hat, auch fähig in gewissen ihrer Beziehungen erkannt zu werden.

Kapitel 6.

Die Philosophie des Bedingten.

Die „Philosophie des Bedingten“ im weiteren Sinne schließt alle die Lehren ein, die wir hier erörtert haben. In ihrem engeren Sinne besteht sie meines Erachtens hauptsächlich aus einem einzigen Lehrsatz, den Hamilton oft wiederholt, und an dem er, wie an einem Grundgesetz des menschlichen Intellekts festhält. Dieser Lehrsatz gehört, obwohl er durch Kants „Antinomien der spekulativen Vernunft“ eingegeben ist, in der Form, die er in Hamiltons Schriften erhalten hat, doch, wie mir scheint, diesem selbst eigentümlich an. Keine Lehre, die er anderswo aufgestellt hat, charakterisiert besser seine Art zu denken, und keine ist enger mit seinem Ruf verbunden.

Für das bessere Verständnis dieser Theorie ist es notwendig, einige Erläuterungen zu einer anderen Lehre vorzuschicken, die ebenfalls die seinige, aber nicht ihm eigentümlich ist. Häufig und mit Nachdruck protestiert er gegen die Meinung, daß alles, was undenkbar ist, falsch sein müsse. „Es ist kein Grund“, ¹⁾ sagt er, „zu folgern, daß eine gewisse Tatsache „unmöglich sein müsse, nur weil wir unfähig sind, uns ihre „Möglichkeit zu denken.“ Ich halte diese Ansicht für vollkommen richtig. Sie ist eine der sehr wichtigen und keineswegs allgemein anerkannten psychologischen Wahrheiten, denen wir häufig in seinen Schriften begegnen, und die ihnen in meinen Augen den größten Teil ihres philosophischen Wertes verleihen. Ich bin genötigt hinzuzufügen, daß er, obwohl er oft eine sehr wirksame Darstellung und Rechtfertigung solcher Wahrheiten

¹⁾ Discussions, S. 624.

gibt, doch selten oder nie folgerichtig an ihnen festhält. Zu häufig wird, was er im allgemeinen behauptet hat, im einzelnen zurückgenommen, und zeigt es sich, daß seine eigenen Argumente auf philosophischen Gemeinplätzen beruhen, die er selbst verworfen und widerlegt hat. Ich fürchte, daß der vorliegende einer dieser Fälle ist, und daß man zuweilen finden wird, daß Hamilton behauptet, ein Ding könne schlechterdings nicht wahr sein, weil wir es uns nicht vorstellen können. Jedenfalls aber weist er jeden solchen Schluß zurück, und stellt klar und deutlich den Satz auf, daß Dinge, deren Möglichkeit auch nur zu denken für uns unmöglich ist, nicht allein sein können, sondern auch sind.

Bevor wir nachweisen, wie dieser Lehrsatz zu der „Philosophie des Bedingten“ entwickelt wird, wollen wir uns einen sicheren Boden schaffen, indem wir dem Lehrsatz selbst, seinem Sinn und seiner Grundlage, eine kurze Betrachtung widmen.

Wir können nicht schließen, daß etwas unmöglich sei, weil seine Möglichkeit für uns undenkbar ist, und dies aus zwei Gründen. Erstens: was uns undenkbar scheint und, soweit wir persönlich in Betracht kommen, es auch wirklich sein kann, schuldet in der Regel seine Undenkbarkeit allein einer starken Assoziation. Wenn wir im Laufe langer Erfahrung häufig eine besondere Wahrnehmung oder einen besonderen geistigen Eindruck gehabt haben, und dies nie ohne eine bestimmte andere Wahrnehmung oder einen anderen Eindruck, der jene unmittelbar begleitete, so entsteht zwischen unseren Ideen jener beiden Wahrnehmungen eine so feste Verbindung, daß wir unfähig sind, an die erste zu denken, ohne im engen Zusammenhang mit ihr an die zweite zu denken. Und wenn nicht andere Teile unserer Erfahrung uns eine Analogie gewähren, die uns hilft, die beiden Ideen voneinander zu trennen, so wird unsere Unfähigkeit, uns die eine Tatsache ohne die andere vorzustellen, zu einem Glauben, oder sie hat wenigstens die Neigung, zu einem Glauben zu werden, daß das eine nicht ohne das andere existieren könne. Dies ist das Gesetz der „untrennbaren Assoziation“, ein Element unserer Natur, dessen volle Macht sich nur wenige klar gemacht haben. Zum ersten Male hat es durch James Mill auf die komplizierteren geistigen Phänomene weite Anwendung gefunden, und gibt insbesondere den Schlüssel zu dem Phänomen der Undenkbarkeit. Da dieses Phänomen nur

existiert, weil die Kräfte unseres Vorstellens durch unsere begrenzte Erfahrung bestimmt werden, so wird, je nachdem unsere Erfahrung sich erweitert, das Undenkbare unaufhörlich zu Denkbarem. Um ein Beispiel zu finden, brauchen wir nicht weiter zu gehen, als bis zu dem Fall der Antipoden. Diese physische Tatsache war für die frühen Denker undenkbar: natürlich nicht die Tatsache von Menschen in dieser Stellung; diese konnte der Geist sich leicht vorstellen, sondern die Möglichkeit, daß sie ohne augenagelt zu sein oder eine klebrige Substanz an den Füßen zu haben, in dieser Stellung verharren könnten ohne hinterzufallen. Hier lag eine untrennbare, obwohl, wie sich herausstellte, nicht unlösbare Assoziation vor, die, solange sie dauerte, eine wirkliche Tatsache, wie man es nennt, undenkbar machte; und weil sie undenkbar war, wurde sie ohne Zögern für unmöglich gehalten. Undenkbarkeiten ähnlichen Charakters haben zu vielen Zeiten die Aufnahme neuer wissenschaftlicher Wahrheiten gehindert. Das Newtonsche System hatte gegen verschiedene solcher Undenkbarkeiten zu kämpfen; und nicht mit Sicherheit können wir denjenigen, die noch bestehen, einem anderen Ursprung und Charakter zuschreiben, weil die Erfahrung, die imstande sein würde sie zu beseitigen, nicht eingetreten ist. Wenn etwas, was uns jetzt undenkbar ist, uns als Tatsache nachgewiesen würde, würden wir uns bald befähigt finden, es uns zu denken; wir würden sogar Gefahr laufen, in den entgegengesetzten Irrtum zu verfallen und zu glauben, daß seine Negation undenkbar sei. Es gibt viele Fälle in der Geschichte der Wissenschaften (in einem anderen Werke habe ich mich über einige von ihnen verbreitet), in denen die Menschen etwas, was einst undenkbar gewesen war, mit großen Schwierigkeiten zu denken gelernt hatten; wo aber, nachdem es sich in den Fesseln einer untrennbaren Assoziation befestigt hatte, Männer der Wissenschaft glaubten, daß es allein denkbar, die entgegengesetzte Hypothese, welche die gesamte Menschheit geglaubt hatte und die große Mehrzahl wahrscheinlich noch glaubte, also undenkbar sei. In Dr. Whewells Schriften über die „Induktiven Wissenschaften“ wird diese Wandlung des Denkens nicht allein durch Beispiele erläutert, sondern auch verteidigt. Undenkbarkeit ist also etwas rein Subjektives, was aus den geistigen Antezedentien des individuellen Geistes, oder aus denjenigen des menschlichen Geistes im allgemeinen zu

einer bestimmten Periode entsteht, und kann uns keinen Einblick in die Möglichkeiten der Natur gewähren.

Aber wenn wir zweitens auch annehmen, daß Unvorstellbarkeit nicht allein die Folge beschränkter Erfahrung ist, sondern daß ein gewisses Unvermögen des Vorstellens dem Geiste angeboren und von ihm untrennbar ist, so würde uns dies nicht zu dem Schluß berechtigen, daß das, was wir auf diese Weise unvermögend sind vorzustellen, auch nicht existieren könne. Ein solcher Schluß würde nur erlaubt sein, wenn wir apriori wissen könnten, daß wir mit der Fähigkeit erschaffen sein müssen, uns alles vorzustellen, was fähig ist zu existieren; daß das Universum des Denkens und das Universum der Wirklichkeit, der Mikrokosmos und der Makrokosmos (wie man sie einst nannte) in vollständiger Übereinstimmung miteinander gestaltet worden sein müssen. Daß dies wirklich der Fall ist, ist in einigen philosophischen Systemen ausdrücklich, in mehreren implicite behauptet worden, und bildet unter anderem die Grundlage der Systeme Schellings und Hegels. Indessen ein Postulat, das mehr des Beweises ermangelt als dieses, hätte kaum aufgestellt werden können; auch kann man sich nicht leicht eine Evidenz vorstellen, die es beweisen könnte, wenn es nicht von oben geoffenbart wird.

Man kann also nicht schließen, daß das, was unvorstellbar ist, falsch sei. Wir wollen aber die Worte des Satzes ändern und ihn so ausdrücken: was unvorstellbar ist, ist deshalb nicht unglaublich. Wir haben nun eine Behauptung, die entweder genau dasselbe bedeuten kann, wie die andere, oder mehr. Sie kann bedeuten, daß allein unser Unvermögen uns etwas vorzustellen uns nicht berechtigt, dessen Möglichkeit oder dessen Existenz zu verneinen; oder sie kann bedeuten, daß, wenn etwas unvorstellbar für uns ist, dies kein Grund ist gegen unseren Glauben, und zwar unseren berechtigten Glauben, daß es wirklich sei. Dieser Satz ist sehr verschieden von dem vorhergehenden. Bis zu diesem Punkte stimmt, wie gesagt, Hamilton bei. Es ist jetzt aber notwendig, näher als anfangs erforderlich schien, auf die Bedeutung des Wortes „undenkbar“ einzugehen, in dem, wie in fast allen metaphysischen Ausdrücken, die wir gezwungen sind zu gebrauchen, die Zweideutigkeiten überwiegen.

Reid bestimmte und unterschied zwei Bedeutungen des

Verbums „sich vorstellen“ (to conceive),¹⁾ woraus sich zwei verschiedene Bedeutungen des Wortes „unvorstellbar“ ergeben. Hamilton aber gebraucht „sich vorstellen“ in drei Bedeutungen und hat demgemäß drei Bedeutungen für „unvorstellbar“, obwohl er seinen Lesern nicht den mindesten Wink gibt, noch auch je zu vermuten scheint, daß diese drei nicht ein und dasselbe sind.

Die erste Bedeutung des Unvorstellbaren ist das, wovon der Geist sich keine Vorstellung machen kann: entweder weil

¹⁾ „Sich vorstellen, sich einbilden, erfassen (to apprehend), im eigentlichen Sinne genommen, bezeichnet eine Tätigkeit des Geistes, die überhaupt weder einen Glauben noch ein Urteil in sich schließt. Es ist eine Tätigkeit des Geistes, durch die nichts bejaht oder verneint wird, und die deshalb weder wahr noch falsch sein kann. Die Worte besitzen aber noch eine andere sehr verschiedene, so allgemeine und durch die Sprache so völlig gerechtfertigte Bedeutung, daß man sie nicht umgehen kann, und aus diesem Grunde sollten wir um so mehr auf unserer Hut sein, um durch die Doppelsinnigkeit nicht irre geführt zu werden Wenn wir anstatt zu sagen, ‚Dies ist meine Meinung‘ oder ‚Dies ist mein Urteil‘, was den Schein eines entschiedenen, absprechenden Tones an sich hat, unsere Meinung bescheiden ausdrücken wollen, so sagen wir, ‚ich stelle mir vor, daß es so ist‘, — ‚ich bilde mir ein, daß dies so ist‘, — ‚ich fasse dies so auf‘, was als eine bescheidene Äußerung unseres Urteils verstanden wird. In ähnlicher Weise sagen wir, wenn etwas behauptet wird, was wir für unmöglich halten: ‚Wir können es uns nicht vorstellen‘, womit wir meinen, daß wir es nicht glauben. Wir sehen also, daß die Worte ‚sich vorstellen, sich einbilden, erfassen‘ zwei Bedeutungen haben und gebraucht werden, um zwei Tätigkeiten des Geistes auszudrücken, die nie verwechselt werden sollten. Manchmal drücken sie ein einfaches Auffassen aus, das überhaupt kein Urteil in sich schließt, manchmal eine Meinung oder ein Urteil Wenn sie gebraucht werden, um einfaches Auffassen oder Begreifen auszudrücken, so folgt auf sie ein Nennwort im Akkusativ, das das gedachte oder erfasste Objekt bezeichnet; wenn sie aber gebraucht werden, um eine Meinung oder ein Urteil auszudrücken, so folgt auf sie in der Regel ein Nebensatz. *) ‚Ich stelle mir eine ägyptische Pyramide vor‘ — dies schließt kein Urteil in sich. ‚Ich stelle mir vor, daß die ägyptischen Pyramiden die ältesten Denkmäler menschlicher Kultur sind‘ — dies enthält ein Urteil. Wenn sie in diesem letzten Sinne gebraucht werden, so muß das, was man sich vorstellt, eine Behauptung sein, weil ein Urteil nicht anders als durch eine Behauptung ausgedrückt werden kann.“ (Reid über die „Intellectual Powers“, S. 223 von Sir W. Hamiltons Ausgabe, die für alle meine Bezugnahmen gilt.)

*) Anmerkung des Übersetzers: Dies in der deutschen Konstruktion; im Englischen heißt es natürlich, ein Verbum im Infinitiv.

(wie im Fall der Noumena) keine Attribute gegeben sind, aus denen eine Vorstellung gebildet werden könnte; oder weil die gegebenen Attribute miteinander unvereinbar, weil sie solche sind, daß der Geist sie nicht zu einem einzigen Bilde zusammenstellen kann. Von diesem letzten Falle bieten sich auf den flüchtigsten Blick zahlreiche Beispiele. Das wesentlichste von allen ist das eines einfachen Widerspruchs. Wir können uns nicht vorstellen, daß etwas gleichzeitig ist und nicht ist, nichts, was ein gegebenes Attribut gleichzeitig hat und nicht hat. Andere Beispiele sind folgende: wir können uns nicht vorstellen, daß Zeit und Raum ein Ende haben; daß zwei und zwei fünf ausmachen, oder daß zwei gerade Linien einen Raum einschließen. Wir können uns kein rundes Quadrat vorstellen, oder einen Körper, der ganz schwarz und gleichzeitig ganz weiß ist.

Diese Dinge sind buchstäblich unvorstellbar für uns, indem unser Geist und unsere Erfahrung eben sind, was sie sind. Ob sie unvorstellbar wären, wenn unser Geist derselbe, unsere Erfahrung aber eine andere wäre, ist eine Frage, über die sich streiten läßt. Eine Unterscheidung kann gemacht werden, die, wie mir scheint, sich als zutreffend erweisen wird. Daß dasselbe Ding gleichzeitig sein und nicht sein; daß identisch dieselbe Behauptung sowohl wahr als auch falsch sein soll, ist nicht allein unvorstellbar für uns, sondern wir können uns auch nicht vorstellen, daß es vorstellbar gemacht werden könnte. Wir können der Behauptung keinen genügenden Sinn beilegen, um uns die Annahme einer verschiedenen Erfahrung in dieser Sache vorstellen zu können. Wir können deshalb nicht einmal die Frage aufwerfen, ob die Unvereinbarkeit in der ursprünglichen Einrichtung unseres Geistes liegt, oder ob sie nur durch unsere Erfahrung hineingelegt worden ist. Anders ist der Fall in allen den anderen Beispielen von Unvorstellbarkeit. Unser Unvermögen, uns dasselbe Ding als A und nicht A vorzustellen, kann uranfänglich sein; unsere Unfähigkeit aber, uns A ohne B vorzustellen, beruht darin, daß A durch Erfahrung oder Lehre untrennbar mit B assoziiert worden ist; und unsere Unfähigkeit, A mit C zu denken, darin, daß durch Erfahrung oder Lehre A sich mit einer geistigen Vorstellung, welche die Negation von C einschließt, untrennbar assoziiert hat. So können alle Unvorstellbarkeiten auf eine untrennbare

Assoziation, die mit der uranfänglichen Undenkbarkeit eines direkten Widerspruchs verbunden ist, zurückgeführt werden. Alle die Fälle, die ich als Beispiele von Unvorstellbarkeit angeführt habe, und welche die überzeugendsten sind, die ich hätte wählen können, lassen sich auf diese Weise erklären. Wir können uns ein rundes Quadrat nicht vorstellen, nicht blofs weil ein solcher Gegenstand sich niemals unserer Erfahrung dargeboten hat; denn das würde nicht genügen. Auch sind, soviel wir wissen, die beiden Ideen an sich nicht unvereinbar. Uns ein rundes Quadrat, oder einen ganz schwarzen und dennoch ganz weissen Körper vorzustellen, würde nichts weiter sein, als uns zwei verschiedene Wahrnehmungen als gleichzeitig von demselben Gegenstand in uns hervorgerufen vorzustellen, eine Vorstellung, die unserer Erfahrung wohl bekannt ist. Und wir würden wahrscheinlich ebenso imstande sein, uns ein rundes Quadrat vorzustellen, wie ein hartes Quadrat oder ein schweres Quadrat, wenn nicht in unserer einförmigen Erfahrung ein Ding in dem Augenblick, wo es anfängt rund zu sein, aufhört viereckig zu sein, so dafs der Anfang des einen Eindrucks untrennbar mit dem Verschwinden oder Anfhören des anderen assoziiert ist.¹⁾ So entsteht unsere Unfähigkeit eine Vorstellung zu bilden stets daraus, dafs wir gezwungen sind, eine andere, ihr widersprechende zu bilden. Wir können uns Zeit und Raum nicht als endlich vorstellen, weil die Idee irgend eines Teils von Zeit oder Raum untrennbar mit der Idee einer Zeit

¹⁾ In einer Zuschrift bin ich darauf aufmerksam gemacht worden, dafs ein rundes Viereck sich von einem harten oder schweren Viereck darin unterscheidet, dafs die beiden Wahrnehmungen oder Wahrnehmungsgruppen, die in der zuerst genannten Kombination als vereinigt angenommen werden, Reize derselben Nerven, und, da sie verschiedene Reize sind, nach unserer organischen Beschaffenheit mit einander unvereinbar sind und durch keine Änderung in den Anordnungen der äufseren Natur vereinbar gemacht werden könnten. Dies ist wahrscheinlich richtig und kann der physische Grund sein, warum ein Ding, wenn es anfängt als rund wahrgenommen zu werden, aufhört als viereckig wahrgenommen zu werden. Aber es ist nicht weniger richtig, dafs diese blofse Tatsache nach dem Assoziationsgesetz genügt, für die Undenkbarkeit der Kombination eine Erklärung zu geben. Ich bin indessen bereit zuzugeben, was von jener Seite angedeutet wird, dafs „wenn die Einbildungskraft den Organismus zu ihren Vorstellungen benutzt“, wie sie es wahrscheinlich tut, „das, was infolge organischer Gesetze von Anfang an nicht wahrnehmbar ist,“ „von Anfang an auch unvorstellbar“ sein kann.

oder eines Raumes assoziiert ist, die darüber hinausgingen. Wir können uns nicht vorstellen, daß zwei und zwei fünf ist, weil eine untrennbare Assoziation uns zwingt, es uns als vier vorzustellen; und wir können uns nicht vier und fünf als dasselbe denken, weil vier und fünf, ebenso wie rund und viereckig, in unserer Erfahrung so in Beziehung gebracht sind, daß jedes von ihnen mit dem Aufhören oder dem Fortfall des anderen assoziiert ist. Wir können uns nicht vorstellen, daß zwei gerade Linien einen Raum einschließen, weil einen Raum einschließen, sich ein zweites Mal nähern und zusammentreffen bedeutet, und weil das geistige Bild zweier gerader Linien, die einmal zusammengetroffen sind, untrennbar mit der Vorstellung auseinanderlaufender Linien assoziiert ist. Es ist deshalb nicht ganz ohne Grund, daß man von dem Begriff eines runden Quadrats und von der Behauptung, daß zwei und zwei fünf ist, oder daß zwei gerade Linien einen Raum einschließen können, in gewöhnlicher und selbst in wissenschaftlicher Sprache sagt, sie enthalten einen Widerspruch. Diese Aussage ist logisch nicht korrekt; denn Widerspruch besteht nur zwischen einer positiven Vorstellung und ihrer Negation. In diesen Fällen aber ist die Unmöglichkeit, widersprechende Begriffe in einer und derselben Vorstellung zu vereinigen, der reale Grund der Unvorstellbarkeit. Und wir würden wahrscheinlich keine Schwierigkeit haben, die beiden als unvereinbar angenommenen Ideen zu vereinigen, wenn nicht unsere Erfahrung zuerst die eine von ihnen mit der widersprechenden anderen untrennbar assoziiert hätte.¹⁾

¹⁾ Daß das Gegenteil der geläufigsten arithmetischen und geometrischen Prinzipien selbst für unsere gegenwärtigen geistigen Fähigkeiten hätte denkbar gemacht werden können, wenn diese Fähigkeiten mit einer gänzlich verschiedenartigen Beschaffenheit der äußeren Natur zusammen bestanden hätten, wird in dem Schlußteil eines kürzlich veröffentlichten Bandes von anonymen, aber wohlbekannter Antorschaft „Essays by a Barrister“, geistreich nachgewiesen.

„Nehmen wir folgenden Fall. Es gibt eine Welt, in der, so oft zwei „Paare von Dingen nahe an einander gestellt oder zusammen betrachtet werden, sofort ein fünftes Ding entsteht und in den Bereich der Betrachtung „des Geistes gebracht wird, der zwei und zwei zusammen zählen soll. Dies „ist sicherlich weder undenkbar, denn wir können uns das Ergebnis leicht „vorstellen, wenn wir nur an die gewöhnlichen Vexierkunststückchen denken; „noch kann man sagen, daß es die Gewalt der Allmacht übersteige. In einer „solchen Welt also würde zwei und zwei sicherlich fünf geben, d. h. das Er-

Soviel über die erste Art der Unvorstellbarkeit, die erste und eigentlichste Bedeutung, in der das Wort gebraucht wird. Aber es gibt noch eine andere Bedeutung, in der Dinge oft

„gehnis, wenn der Geist zwei Zweien betrachtet, würde sein, daß er fünf zählt. Dies zeigt, daß es nicht undenkbar ist, daß zwei und zwei fünf geben könnte. Andererseits aber ist es sehr leicht zu sehen, warum wir in dieser Welt absolut sicher sind, daß zwei und zwei vier geben. Es gibt wahrscheinlich keinen Augenblick in unserem Leben, in dem wir die Tatsache nicht erfahren. Wir sehen es, so oft wir vier Bücher zählen, vier Tische oder Stühle, vier Menschen auf der Straße oder die vier Ecken eines Pflastersteins; und wir wissen dies sicherer, als daß am nächsten Morgen die Sonne aufgeht, weil unsere Erfahrung darin so viel weiter ist und auf eine unendlich viel größere Anzahl von Fällen Anwendung findet. Es ist auch nicht richtig, daß jeder, der einmal zu dieser Einsicht gelangt ist, gleich fest davon überzeugt ist. Ein Knabe, der eben das Einmaleins gelernt hat, ist ziemlich sicher, daß zwei mal zwei vier ist; aber er ist oft sehr zweifelhaft, ob sieben mal neun drei und sechzig ist. Wenn sein Lehrer ihm sagte, daß zwei mal zwei fünf ist, würde seine Sicherheit sich sehr vermindern.

„Es würde auch möglich sein, den Fall einer Welt zu setzen, in der man allgemein annimmt, daß zwei gerade Linien einen Raum einschließen. Man stelle sich einen Menschen vor, der nie durch Vermittlung irgend eines Sinnes eine Erfahrung über gerade Linien gehabt hat und plötzlich auf einen Schienenstrang gestellt wird, der sich nach beiden Richtungen in vollkommen gerader Linie bis in unbestimmte Ferne ausdehnt. Er würde sehen, wie die Schienen, welche die ersten geraden Linien sind, die ihm je vorgekommen, augenscheinlich an jedem der beiden Horizonte zusammentreffen, oder wenigstens zusammenzutreffen trachten; in Abwesenheit aller anderen Erfahrung würde er also schließen, daß sie, wenn weit genug verlängert, tatsächlich einen Raum einschließen. Erfahrung allein könnte ihn aus dem Irrtum reifen. Eine Welt, in der jeder Gegenstand rund ist, mit der einzigen Ausnahme eines geraden unzugänglichen Schienenstranges, würde eine Welt sein, in der jedermann glaubte, daß zwei gerade Linien einen Raum einschließen. In einer solchen Welt würde deshalb die Unmöglichkeit nicht vorhanden sein zu denken, daß zwei gerade Linien einen Raum einschließen können.“

In der „Geometrie des Sichtbaren“ (Geometrie of Visibles), die einen Teil von Reids „Untersuchung des menschlichen Geistes“ (Inquiry into the Human Mind) bildet, wird behauptet, daß „wenn wir den Gesichtssinn hätten, aber nicht den Tastsinn, es uns scheinen würde, daß jede gerade Linie verlängert schließlich in sich selbst zurückkehrt,“ und daß „jegliche zwei gerade Linien verlängert in zwei Punkten zusammentreffen,“ (Kap. 6, Sect. 9, S. 418). Der Autor setzt hinzu, daß so beschaffene Menschen fest glauben würden, „daß zwei oder mehr Körper auf derselben Stelle sein können.“ Hierfür würden sie „das Zeugnis der Sinne“ haben, und könnten „nicht mehr daran zweifeln, als sie bezweifeln können, daß sie überhaupt eine Wahrnehmung haben, da sie oft sehen würden, daß zwei Körper sich an der-

unvorstellbar genannt werden, die der Geist durchaus nicht unfähig ist, sich in einem Bilde zu repräsentieren. Man sagt häufig, daß wir unfähig sind, uns das als möglich vorzustellen,

„selben Stelle begegnen, in einander aufgehen (coincide), und sich wieder trennen, ohne durch dieses Durchdringen (penetration) irgend eine Veränderung in ihren sinnlichen Qualitäten erlitten zu haben.“

Kann ein Teil des vorliegenden Bandes ist von einer so großen Zahl von Kritikern und so übel behandelt worden, wie die hier angeführten Beispiele eines sehr tüchtigen und hochgebildeten zeitgenössischen Denkers. Da der Autor nichts anderes mit ihnen beabsichtigt hat, und auch ich sie zu keinem anderen Zwecke angeführt habe, als Illustrationen zu geben, halte ich nicht für notwendig, mit ihrer Verteidigung Raum zu verschwenden. Wenn eine Auswahl getroffen werden muß, ist man genötigt zu bedenken, was man am besten weglassen kann.

[Einige meiner Korrespondenten, welche die Beispiele aus der Schrift „A Barrister“ als einen wesentlichen Teil meiner Argumentation betrachten (was sie nicht sind), halten mich für verpflichtet, sie entweder zu verteidigen oder sie aufzugeben. Da sie meiner Ansicht nach vollkommen zu verteidigen sind, bin ich auf diese Herausforderung hin bereit für sie einzutreten. Aus den Angriffen, die gegen sie gerichtet worden sind, wähle ich denjenigen von Dr. McCosh (Examination of Mr. J. S. Mill's Philosophy, S. 209—211), als einen der ehrlichsten, der auch das enthält, was in den anderen am bemerkenswertesten ist. Von dem ersten Beispiel sagt Dr. McCosh:

„Würden wir in eine Welt versetzt, in welcher auf zwei Paare von Dingen stets ein fünftes Ding folgt, so könnten wir geneigt sein zu glauben, daß die Paare das fünfte Ding verursachen, oder daß eine im voraus angeordnete Anlage der Dinge besteht, es vereint hervorzubringen. Aber wir könnten nicht zu dem Urteil gebracht werden, daß zwei und zwei gleich fünf, und daß das fünfte Ding nicht verschieden ist von den zwei und zwei. Nach der anderen Annahme von den beiden Paaren, die stets ein fünftes Ding eingeben, würden wir die Wiederkehr der Erscheinung durch ein Assoziationsgesetz erklären, aber wir würden nicht die fünf mit den zwei und zwei zusammenwerfen oder glauben, daß die beiden Paare fünf geben könnten.“

Diese Stelle ist eine richtige Beschreibung dessen, was sich ereignen würde, wenn das Eintreten des fünften Dinges später, mit einem wahrnehmbaren Intervall, erfolgte, als die Nebeneinanderstellung (juxtaposition) der beiden Paare, so daß wir Zeit hätten zu urteilen, daß die zwei und zwei geben, bevor wir das fünfte wahrnehmen. Die Voraussetzung aber ist, daß das Entstehen des fünften so augenblicklich in dem Akt des Sehens geschieht, daß wir die vier Dinge für sich nie als vier sehen würden; das fünfte Ding würde untrennbar in den Wahrnehmungsakt eingebegriffen sein, durch den wir die Summe der beiden Paare feststellen. Ich gestehe, es scheint mir, daß wir in diesem Falle eine augenscheinliche Intuition von zwei und zwei hätten, die fünf geben.

Auf das zweite Beispiel erwidert Dr. McCosh: „Ich gebe zu, daß dieser

was wir vollkommen befähigt sind, uns für sich vorzustellen: man gibt zu, daß wir zwar fähig sind, es uns als ein imaginäres Objekt, aber unfähig, es als ein verwirklichtes Objekt vorzu-

„Mensch, wenn er nach einer Richtung blickte, eine Figur von zwei sich einander nähernden geraden Linien vor Augen haben und, wenn er nach der anderen Richtung blickte, die gleiche Figur sehen würde. Aber ich bestreite, daß er, wenn er die beiden Gesichtsbilder mit einander verbindet, sich je dahin entscheiden würde, daß die vier gesehenen Linien, die beiden zuerst und die beiden zuletzt erblickten, nur zwei gerade Linien bilden. Wenn er die beiden Vorstellungen in Gedanken vereinigte, so würde er sicherlich irgend eine Krümmung oder Wendung anbringen, vielleicht an der Stelle, von welcher er nach den beiden Richtungen blickte. Er würde fortfahren, dies zu tun, bis er sich überzeugte, daß die auf beiden Seiten gesehenen Linien in Wirklichkeit sich nicht einander nähern. Oder, um das ganze Phänomen mit größerer wissenschaftlicher Genauigkeit dazulegen: intuitiv würden die beiden Gesichtsbilder einem Menschen, der die Kenntnis der Entfernung nicht durch Erfahrung erworben hat, erscheinen, als ob jedes von ihnen aus zwei sich einander nähernden Linien besteht, aber ohne daß er die Beziehung der beiden Gesichtsbilder zu einander, oder den Umstand, daß ein Teil der Linien sich weiter von ihm entfernt als ein anderer, überhaupt erkennt. Da die Erfahrung ihm zeigte, daß auf jeder Seite die Linien von ihm zurückwichen, würde er irgend ein Mittel ersinnen, seine Beobachtungen zu kombinieren, und zwar wahrscheinlich auf die oben angegebene Weise; aber er würde nie zwei gerade Linien dazu bringen können, einen Raum einzuschließen.“

Num scheint mir, daß der angenommene Wahrnehmende für seine scheinbaren Wahrnehmungen eine Erklärung in der angegebenen Weise gar nicht geben könnte; er könnte gar nicht glauben, daß irgendwo eine Biegung oder Krümmung vorhanden ist. „An der Stelle, von welcher er nach beiden Richtungen blickte“, würde er den Beweis seiner Sinne haben, daß dort eine Krümmung nicht war. Wenn er den Zwischenraum zwischen den Linien entlang blickt, würde er wiederum den Sinnesbeweis haben, daß sie nach keiner Seite abgelenkt werden, sondern eine gleiche Richtung einhalten. Bis deshalb die Erfahrung von den Gesetzen der Perspektive sein Urteil berichtigt hätte, würde er den scheinbaren Beweis seiner Sinne haben, daß zwei gerade Linien sich in zwei Punkten begegnen. Diese Erfahrung würde seinen Glauben wahrscheinlich so lange bestimmen, bis weitere Erfahrung ihm zeigt, daß sie eine Täuschung ist; und irgend ein Zweifel, der durch die Betrachtung gerader Linien, die ihm näher sind, entstehen könnte, würde durch die Annahme beschwichtigt werden, daß zwei gerade Linien einen Raum einschließen, wenn sie nur weit genug verlängert werden.

Dr. McCosh selbst kann als Zeuge für die innere Möglichkeit angeführt werden, Kombinationen vorzustellen, von denen ich geglaubt hätte, sie würden allgemein für unvorstellbar gehalten. Bei Gelegenheit der Unterscheidung zwischen den beiden Bedeutungen von „unvorstellbar“ (S. 234 und 235 seines Buches) sagt er: „Man kann uns nicht dahin bringen zu bestimmen oder zu

stellen. Dies dehnt den Begriff „unvorstellbar“ auf jede Kombination von Tatsachen aus, die dem Geist, der sie für sich

„glauben, daß die Nadel der Cleopatra zu derselben Zeit in Paris und in „Egypten sei; dennoch können wir mit einiger Schwierigkeit sie uns in der „Einbildung an beiden Stellen gleichzeitig vorstellen.“ Nun, wenn wir bedenken, daß wir, um uns wirklich dieselbe Nadel (und nicht zwei genau gleiche Nadeln) an zwei Orten gleichzeitig vorzustellen, uns tatsächlich vorstellen müssen, daß die beiden Orte, Paris und Alexandria, einer auf den anderen gesetzt sind und ein und denselben Teil des Raums einnehmen, so scheint mir, daß diese Vorstellung uns ebenso unmöglich ist, wie das Gegenteil eines geometrischen Axioms, und in der Tat ist sie auch ungefähr von gleichem Charakter.]

Die „Geometry of Visibles“ ist von Dr. McCosh, der sie verwirft, nur angeführt worden (S. 211—213), weil sie sich auf die (wie er meint) irrige Lehre gründet, wir könnten die dritte Dimension des Raumes durch das Auge nicht wahrnehmen. Ich betrachte dies im Gegenteil nicht allein als eine richtige Lehre, sondern als eine Lehre, von welcher Dr. McCoshs eigene Meinung nicht wesentlich abweicht; und wenn sie richtig ist, so ist es unmöglich, sich dem Schlusse Reids zu widersetzen, daß für Wesen, die nur den Gesichtssinn besitzen, die hier angeführten Paradoxien und andere mehr intuitive Wahrheiten, selbstverständliche Wahrheiten sein würden.

[Dr. Ward bekämpft diese Lehre in der Dublin Review; und ein Argument gegen sie ist mir von dem intelligenten und gut unterrichteten Korrespondenten, auf den ich mich schon einmal bezogen habe, zugesandt worden. Zur Erwiderung könnte ich beide Autoren auf das Kapitel über die „Geometry of Visibles“ in Reids Werk verweisen; aber ich will in kurzen Worten angeben, wo sie meiner Ansicht nach im Irrtum sind. Sie behaupten, daß Reids Idomenier nicht den Begriff besitzen, den wir mit dem Namen „gerade Linie“ verbinden, sondern mit diesem Namen das bezeichnen würden, was sie in Wirklichkeit sich als einen Kreisbogen vorstellen. Reid aber behauptet (und er gibt gute Gründe dafür) das Gegenteil davon, nämlich daß das, was wir, die wir den Tastsinn haben, als einen Kreisbogen mit uns selbst im Mittelpunkt wahrnehmen, die Idomenier nur als eine gerade Linie wahrnehmen könnten, und daß folglich alle die Erscheinungen, die Reid aufzählt, als Phänomene gerader Linien von ihnen aufgefaßt und, wie sie glauben würden, wahrgenommen werden würden.

Dr. McCosh kommt ebenfalls auf den Vorwurf zurück, behauptet aber eine Lehre, die von der meiner beiden anderen Kritiker verschieden ist, indem er die Meinung vertritt, daß die Idomenier wirklich den Begriff einer geraden Linie haben würden. Für die sich daraus ergebenden Folgen verweise ich ihn wieder auf Reid. Er setzt hinzu, daß, da der Tastsinn allein uns Undurchdringlichkeit offenbaren kann, die Idomenier in Bezug auf sich gegenseitig durchdringende Körper überhaupt nichts folgern könnten. Aber sie könnten die Vorstellung der einzigen Durchdringung haben, die Reid behauptet, nämlich von Körpern, die an derselben Stelle zusammentreffen und ineinander aufgehen, und sich ohne Veränderung wieder trennen. Und dafür würden

betrachtet, unglaublich erscheint.¹⁾ In diesem Sinne waren die Antipoden unvorstellbar. Man konnte sie sich in der Einbildung gestalten; sie konnten sogar gemalt oder in Ton nachgebildet werden. Der Geist konnte wohl die Teile der Vorstellung zusammensetzen, aber er konnte die Kombination sich nicht als etwas, was in der Natur existieren könnte, vergegenwärtigen. Der Grund des Unvermögens war die mächtige, durch Erfahrung entstandene Tendenz zu erwarten, daß sie herunterfallen, wie ein Körper ohne adhäsive Eigenschaften herunterfällt, wenn er nur mit der unteren Seite eines anderen Körpers in Berührung ist. Die Assoziation war nicht so mächtig, den Geist zu der Vorstellung unfähig zu machen, daß der Körper in der Stellung beharre; zweifellos, weil andere Tatsachen unserer Erfahrung Beispiele darboten, nach denen eine solche Vorstellung gebildet werden konnte. Aber obwohl nicht unfähig, sich die Kombination vorzustellen, war er doch unfähig, sie zu glauben. Der Unterschied zwischen Glaube und Vorstellung, sowie zwischen den Bedingungen des Glaubens und denjenigen einer einfachen Vorstellung sind psychologische Fragen, auf die ich hier nicht eingehe. Es genügt, daß Unfähigkeit zu glauben mit der Fähigkeit sich etwas zu denken koexistieren kann, und daß eine geistige Assoziation zwischen zwei Tatsachen, die nicht stark genug ist, ihre Trennung undenkbar zu machen, dennoch eine größere oder geringere Schwierigkeit schaffen kann, zu glauben, daß beide getrennt existieren können, und wenn entgegenwirkende Assoziationen nicht vorhanden sind, sie auch immer schafft, — eine Schwierigkeit, die häufig einer örtlichen oder zeitweiligen Unmöglichkeit gleichkommt.

Dies ist die zweite Bedeutung der Unvorstellbarkeit. Von Reid wird sie sorgfältig von der ersten unterschieden; sein Herausgeber Hamilton aber gebraucht das Wort in beiden Be-

sie den Sinnesbeweis haben. Die Tatsache ist buchstäblich richtig in Bezug auf die Gesichtsbilder, die für sie die ganzen Körper sein würden; und da sie sich keinen Begriff eines Dinges machen könnten, das hinter ein anderes gleitet, würde ihr einziger Eindruck derjenige der Durchdringung sein.]

¹⁾ Ich meine nicht das, was in Wirklichkeit unglaublich ist, wie Mansel in seiner Erwiderung annimmt und mir folglich vorwirft, daß ich Hamilton anschuldige, in dem Gesetz des Bedingten zu behaupten, daß von zwei unglaublichen Alternativen die eine geglaubt werden müsse.

dentungen ohne Unterschied.¹⁾ Wie er dazu kam, die Unterscheidung zu übersehen, liegt für jeden, der mit seinen Schriften und besonders mit seiner Theorie des Urteils vertraut ist, ziemlich klar auf der Hand, braucht aber hier nicht auseinandergesetzt zu werden. Bemerkenswerter ist, daß er dem Ausdruck einen dritten Sinn gibt, entsprechend einer dritten Bedeutung des Verbums „sich denken“ (to conceive). „Sich etwas denken“ hat bei ihm nicht allein die beiden gewöhnlichen Bedeutungen —, sich das Ding vorzustellen als ein Bild, und fähig zu sein, es sich als möglich zu vergegenwärtigen (to realise) —, sondern noch eine weitere, die er mit verschiedenen Redewendungen bezeichnet. Einer seiner gewöhnlichen Ausdrücke dafür ist, „vor dem Geiste in Gedanken konstruieren“. Dies kann, wie er oft sagt, nur geschehen, „vermittelt eines allgemeineren Begriffs“. „Wir denken uns,²⁾ stellen uns vor, be- „greifen etwas nur wie wir es uns als innerhalb oder unter „etwas anderem denken;“ so daß eine Tatsache oder eine Annahme nur dadurch für uns denkbar oder begreiflich ist (sich denken und begreifen sind in diesem Fall bei ihm synonym), daß sie als ein besonderer Teil auf eine allgemeine Tatsache zurückgeführt wird. Ferner,³⁾ „sich die Möglichkeit von etwas

¹⁾ Es ist merkwürdig, daß Dr. McCosh, mit diesem Band vor Augen und beschäftigt ihn zu kritisieren, erst als sein Buch im Druck war, und auch dann erst aus der sechsten Auflage meines „Systems der Logik“ herausfand, daß mir der Unterschied zwischen den beiden Bedeutungen von „sich etwas denken“ bekannt war (McCosh, S. 241, Anm.). Er hielt es folglich für nötig, mir zu sagen, was ich selbst im Text dargelegt hatte, daß Antipoden nur in dem zweiten Sinne undenkbar seien.

Dr. McCosh wirft mir beständig vor, daß ich die beiden Bedeutungen verwechsle und von der einen auf die andere schliesse. Aber er muß wissen, daß intuitive Philosophen im allgemeinen (ich sage nicht Dr. McCosh) als hinlänglichen und endgiltigen Beweis der Undenkbarkeit in einem Sinne die Undenkbarkeit im anderen anführen. Sie folgern, daß eine Behauptung wahr sein muß und geglaubt werden sollte — aus dem Grunde, daß wir uns das Gegenteil nicht denken, d. h. daß wir uns keine geistige Vorstellung davon machen können. Es ist deshalb auch durchaus angebracht, zu zeigen (wenn es geschehen kann), daß dieses Unvermögen, die Vorstellungen zu vereinigen, nicht unserer Konstitution von Natur innewohnt, sondern daß es durch die Bedingungen unserer Erfahrung erklärlich wird. Denn dies nachweisen heißt das Argument vernichten, auf das man sich hauptsächlich als auf einen Beweis, daß das Urteil ein notwendiges ist, verläßt.

²⁾ Lectures III, 102.

³⁾ Lectures III, 100.

denken“, wird definiert als „es sich als Folge einer bestimmten Ursache denken“. Das Udenkbare in diesem dritten Sinne ist einfach das Unerklärbare. Demnach sind alle „ersten Wahrheiten“ nach Hamilton undenkbar. „Die¹⁾ primären Data des „Bewusstseins sind, weil sie selbst die Bedingungen sind, unter „denen alles andere begriffen wird, notwendigerweise selbst „unbegreiflich ... d. h. wir sind anferstande, uns vermittelt „eines allgemeineren Begriffs zu denken, wie das möglich ist, „was nach Versicherung der Überlieferung tatsächlich ist.“ Und wir werden finden, daß er lediglich aus dem Grunde, daß wir keinen allgemeineren Begriff haben, unter den wir die Dinge subsumieren können, schließt, daß sie undenkbar sind. Diesen Gebrauch des Wortes „undenkbar“, der eine vollständige Umkehrung seiner ersten Bedeutungen ist, weigere ich mich anzuerkennen. Wenn alle die allgemeinen Wahrheiten, deren wir durchaus sicher sind, undenkbar genannt werden sollen, so hat das Wort keinen Zweck mehr. „Undenkbar“ darf nicht verwechselt werden mit „unbeweisbar“ oder „unanalysierbar“. Ich kann nicht zugeben, daß eine Wahrheit, die nicht undenkbar ist in einer der allgemein angenommenen Bedeutungen des Ausdrucks, d. i. eine Wahrheit, die vollständig erfaßt und ohne Schwierigkeit geglaubt wird, undenkbar genannt werde bloß deshalb, weil wir keine Erklärung für sie zu geben oder sie nicht von einer höheren Wahrheit abzuleiten vermögen.²⁾

¹⁾ Dissertations on Reid, S. 745.

²⁾ Mansel will nicht zugestehen (S. 131 ff.), daß Hamilton diese verschiedenen Bedeutungen des Begriffs „sich etwas denken“ mit einander verwechselt, und behauptet, er halte sich durchweg an diejenige, die er in einer Anmerkung zu Reid (S. 377) angibt, und die der ersten Bedeutung von „undenkbar“, nämlich „nicht vorstellbar“ entspricht. Von der zweiten sagt Mansel (S. 132): „Wenn Hamilton von „unfähig sein, sich etwas als möglich zu „denken“, spricht, so meint er nicht, wie Mill annimmt, physisch möglich „nach dem Gravitations- oder einem anderen Gesetz der Materie, sondern „geistig möglich als eine Vorstellung oder ein Abbild; und so ist die angebliche zweite Bedeutung identisch mit der ersten.“ Nach dieser Erklärung meint also Hamilton, wenn er sagt, daß etwas nicht als möglich gedacht werden kann, nicht „möglich in Wirklichkeit“, sondern „möglich in Gedanken“, mit anderen Worten, daß es nicht als denkbar gedacht werden kann. Ich will aber Gerechtigkeit üben und glauben, daß Hamilton, wenn er die Worte „als möglich“ dem Wort „sich denken“ hinzusetzte, der Idee etwas hinzufügen wollte. Demgemäß gebraucht er die Wendungen „als

Wenn nun dies die drei Arten der Undenkbarkeit Hamiltons sind: ist dann die Undenkbarkeit einer Behauptung in einer dieser drei Bedeutungen vereinbar mit dem Glauben, daß sie

möglich verstehen“, „als möglich begreifen“ gleichwertig mit „sich als möglich denken“. Ich glaube, daß er mit „möglich“, wie es gewöhnlich der Fall ist, „möglich in Wirklichkeit“ meint, und für diese Annahme habe ich die Gewähr Mansels selbst. Mansel spricht an einer anderen Stelle (S. 36) aus, was wahrscheinlich die eigentliche Meinung Hamiltons war, und beklagt, daß Hamilton es nicht deutlich angegeben hat. „Um uns etwas als möglich zu denken“, sagt Mansel, „müssen wir uns die Art und Weise denken, wie es möglich ist; aber wir können an die Tatsache glauben, ohne instande zu sein, uns die Art und Weise zu denken.“ Dies gibt keinen Sinn, wenn es so verstanden wird, wie es nach Mansels Erwiderung verstanden werden muß, nämlich: „geistig möglich als ein Begriff, nicht physisch möglich als eine Tatsache“. Es gibt keine Art möglich zu sein als bloßer Begriff: die Elemente des Begriffs können im Geiste kombiniert werden oder nicht. Eine Art möglich zu sein, kann sich nur auf die Möglichkeit einer Tatsache beziehen. Wenn Menschen sagen, daß sie sich nicht denken können, wie etwas möglich ist, so meinen sie stets, daß, wenn ihnen nicht das Gegenteil bewiesen wird, sie es für unmöglich halten müssen. Und dies, finde ich, ist stets der Fall, wenn Hamilton den Ausdruck gebraucht. Ich kenne keine Art von Möglichkeit, die uns befähigen würde, uns ein Ding „als möglich“ zu denken, wenn sie nicht irgend ein Hindernis beseitigt zu glauben, daß es möglich ist. Das würde z. B. der Fall sein, wenn wir etwas gefunden oder uns vorgestellt haben, was fähig ist, das Ding zu verursachen; oder irgend ein Mittel oder einen Mechanismus, durch den es zustande gebracht werden könnte (das Desideratum in Mansels Illustration von einem Wesen, das ohne Augen sieht); oder wenn wir eine wirkliche Anschauung des Dinges als eines existierenden gehabt haben, was, wenn es uns hinlänglich vertraut ist, einen Grund der Möglichkeit, außer der Tatsache selbst, nicht weiter erforderlich scheinen läßt. Kurz, das „Wie“ seiner Existenz, das uns befähigt, es als möglich zu denken, muß ein Wie sein, das wenigstens einen Schein von Erklärung für Mansels „Daß“ gewährt. Dies wird von Hamilton in einer der von mir angeführten Stellen mit klaren Worten anerkannt: da wo er „sich die Möglichkeit eines Dinges denken“ definiert als „es sich denken als die Folge einer gewissen Ursache“. Unter „sich ein Ding als möglich denken“ verstand er, eine Tatsache erfassen oder sich eine Hypothese vorstellen, die seine Möglichkeit erklären würde; was in Leibnizischem Sinne sein zureichender Grund (*raison suffisante*) sein würde. Denn eine selbst nur hypothetische Erklärung eines Dinges, das vorher eine Erklärung nicht zuzulassen schien, beseitigt eine Schwierigkeit es zu glauben. Wir sind von Natur geneigt, alles anzuzweifeln, was, so lange es sich unserer Erfahrung nicht dargeboten hat, auch unseren gewohnten Assoziationen widerspricht. Wenn aber vor unserem Geiste mögliche Bedingungen auftauchen, die ein „zureichender Grund“ für seine Existenz sein würden, so wird ihm die Unglaublichkeit genommen, und wir werden befähigt, „es uns als möglich zu denken“. Diese

wahr sei? Die dritte Art läßt sich zugestandenermaßen nicht nur mit Glauben in Einklang bringen, sondern sogar mit unserem stärksten und natürlichsten Glauben. Ein undenkbares der zweiten Art kann nicht allein geglaubt, sondern es kann mit vollem Verständnis geglaubt werden. In diesem Falle sind wir vollkommen imstande, uns das geistig vorzustellen, was für undenkbar gehalten wird; nur infolge einer Assoziation in unserem Geiste scheint es nicht glaublich. Da aber diese Assoziation das Ergebnis von Erfahrung oder Überlieferung ist, so kann eine entgegengesetzte Erfahrung oder Überlieferung sie aufheben, und selbst bevor dies geschehen, der Intellekt, während das Ding noch unglaublich scheint, es auf hinlängliches Zeugnis als wahr annehmen. Ein Undenkbares der ersten Art, undenkbar im eigentlichen Sinn des Ausdrucks — das, was der Geist wirklich unfähig ist, in einer Vorstellung zu kombinieren — kann nichtsdestoweniger geglaubt werden, wenn wir irgend einen Sinn damit verbinden; aber man kann nicht sagen, daß es mit Verständnis geglaubt wird. Wir können es nicht mit unmittelbarer Evidenz glauben, d. h. dadurch, daß es unserer Erfahrung dargeboten wird; denn, wenn es so dargeboten würde, würde es sofort anfhören, undenkbar zu sein. Wir können es glauben, weil seine Unrichtigkeit unvereinbar sein würde mit etwas, was wir sonst als richtig erkennen. Oder wir können es glauben, weil es von jemand versichert wird, der weiser ist als wir selbst, der, wie wir annehmen, die Erfahrung gehabt haben kann, die nicht bis zu uns gelangt ist, und dem es auf diese Weise denkbar geworden sein kann. Aber der Glaube ist ohne Verständnis; denn wir bilden uns kein geistiges Bild von dem, was wir glauben. Wir glauben nicht so sehr die Tatsache, als daß wir glauben, daß wir sie glauben würden, wenn wir die nötige Vorstellung in unserer Erfahrung haben könnten, und daß irgend ein anderes Wesen diese Vorstellung gehabt hat oder gehabt haben kann. Unser Unvermögen, es uns zu denken, ist kein Beweis für seine Unrichtigkeit und kein Hindernis, es bis zu dem oben erwähnten Grade zu glauben.

Auffassung der Meinung Hamiltons erklärt, wenn sie es auch nicht rechtfertigt, daß er den Ausdruck in seiner dritten Bedeutung gebraucht, die Mansel (S. 132) ebenfalls auf die erste zurückzuführen sucht, obwohl sie besser mit der zweiten identifiziert werden könnte; denn für „erste Wahrheiten“ ist es gleichfalls unmöglich, einen „zureichenden Grund“ anzugeben.

Obwohl aber Tatsachen, die wir zu einem Bilde nicht zu verbinden vermögen, im Universum vereinigt sein können, und obwohl wir genügenden Grund haben können zu glauben, daß sie tatsächlich so vereinigt sind, so ist es dennoch unmöglich, eine Behauptung zu glauben, die für uns keinen Sinn hat. Wenn mir jemand sagt, Humpty Dumpty ist in Abracadabra, so weiß ich weder, was mit Abracadabra, noch was mit Humpty Dumpty gemeint ist. Ich kann, wenn ich zu dem, der mir das sagt, Vertrauen habe, glauben, daß er etwas meint, und daß das Etwas, was er meint, wahrscheinlich auch wahr ist: aber ich glaube nicht genau dasselbe Ding, das er meint, weil mir gänzlich unbekannt ist, was es ist. Behauptungen dieser Art, deren Bedeutungslosigkeit im Subjekt oder Prädikat liegt, sind nicht diejenigen, die allgemein undenkbar genannt werden. Die sinnlosen Behauptungen, von denen unter dieser Bezeichnung gesprochen wird, sind gewöhnlich die, welche Widersprüche enthalten. Daß dasselbe Ding ist und nicht ist; daß es zu derselben Zeit und an demselben Ort regnete und nicht regnete; daß ein Mensch lebendig und nicht lebendig ist, sind Wortverbindungen, die meinem Geist keinen Sinn verraten. Wie Hamilton richtig sagt,¹⁾ beseitigt oder hebt die eine Hälfte der Behauptung den Sinn auf, den die andere Hälfte festgestellt hat. Die Bedeutungslosigkeit beruht hier in der Kopula. Das Wort „ist“ hat keine Bedeutung außer derjenigen, daß es das „ist nicht“ ausschließt. Der Fall ist noch hoffnungsloser, als der von Humpty Dumpty; denn wer so redet, kann durch keine Erläuterung dessen, was die Worte bedeuten, die Behauptung verständlich machen. Was auch unter einem Menschen, und was unter lebendig verstanden werden mag: die Behauptung, daß ein Mensch lebendig und nicht lebendig sein kann, ist für mich gleich sinnlos. Ich kann nichts von alledem verstehen, was der so Redende mich glauben machen will; der Satz besagt nichts, woran mein Geist sich halten kann. Hamilton freilich behauptet das Gegenteil. Er sagt:²⁾ „Wenn wir uns die Behauptung denken können, daß A nicht A ist, so begreifen wir „klar den verschiedenen Sinn der Bezeichnungen A und Nicht-A, „und ebenso die Bedeutung der Behauptung ihrer Identität.“ Wir begreifen die verschiedene Bedeutung der Bezeichnungen;

¹⁾ Lectures III, S. 99.

²⁾ Lectures III, S. 113.

aber von dem Sinn der Behauptung begreifen wir, glaube ich, nur, was dieselbe Wortformel in einem anderen Falle bedeuten würde. Schon der Sinn der Formel selbst ist unvereinbar damit, daß sie etwas bedente, wenn sie auf Bezeichnungen dieser besonderen Art angewandt wird. Mag irgend jemand, der daran zweifelt, versuchen zu definieren, was mit der Anwendung eines Prädikats auf ein Subjekt gemeint ist, wenn das Prädikat und das Subjekt sich gegenseitig verneinen. Um der Behauptung einen Sinn zu geben, muß dem „ist“ oder „ist nicht“ irgend eine neue Bedeutung beigelegt werden; und wenn dies geschieht, ist die Behauptung nicht mehr die, welche uns zur Zustimmung vorgelegt wurde. Hier liegt deshalb eine Art undenkbarer Behauptung vor, die nichts, was es auch sei, uns glaublich machen kann. Wenn wir nicht imstande sind, der Behauptung einen Sinn beizulegen, sind wir ebenso inkompetent zu sagen, daß sie an sich möglich, oder daß sie nicht möglich ist. Aber wir haben nicht die Macht sie zu glauben; und hier müssen wir die Sache auf sich beruhen lassen.

Wir sind nun vorbereitet, auf die besondere Lehre Hamiltons einzugehen, die er die „Philosophie des Bedingten“ genannt hat. Nicht zufrieden damit zu behaupten, daß Dinge, die infolge der natürlichen und fundamentalen Gesetze des menschlichen Geistes für immer undenkbar für uns sind, dennoch, soviel wir wissen, wahr sein können, geht er weiter und sagt: wir wissen, daß viele solcher Dinge wahr sind. „Es gibt Dinge,¹⁾ die wahr sind, ja wahr sein müssen, deren Möglichkeit zu erklären der „Verstand völlig unfähig ist.“ Welcher Natur diese Dinge sind, wird an vielen Stellen seiner Schriften in der Form eines allgemeinen Gesetzes erklärt. So wird in der Kritik Cousins gesagt:²⁾ „Das Bedingte ist das mittlere zwischen zwei Extremen, „zwei sich einander ausschließenden Unbedingten, von denen „keines als möglich gedacht werden kann, nach dem Prinzip „des Widerspruchs und des ausgeschlossenen Dritten aber eines „als notwendig zugelassen werden muß. ... Der Geist wird „nicht dargestellt, als ob er zwei sich gegenseitig umstößende „Behauptungen als gleich möglich denkt, sondern nur als unfähig, jedes der beiden Extreme als möglich zu verstehen, von

¹⁾ Discussions, S. 624.

²⁾ Discussions, S. 15.

„denen er indessen auf Grund ihres gegenseitigen Widerstandes „eines als richtig anzuerkennen gezwungen ist.“

In den „Dissertations on Reid“¹⁾ erklärt er in noch allgemeineren Ausdrücken als „Gesetz des Bedingten“: „daß alles „positive Denken zwischen zwei Extremen liegt, von denen wir „uns keines als möglich denken können, von denen wir aber „dennoch, weil sie sich gegenseitig widersprechen, das eine oder „das andere als notwendig anerkennen müssen.“ „Und dieses „Unvermögen des Intellekts“, sagt er, „ist der Grund, weshalb „wir außerstande sind, uns etwas als absolut zu denken. Selbst „absolute Relativität ist undenkbar.“

Die Lehre wird noch weitläufiger in den „Lectures on Logic“²⁾ dargelegt, aus denen ich ausführlicher zitieren werde:

„Alles, was wir positiv denken können . . ., liegt zwischen „zwei entgegengesetzten Denkpole, die, weil sie einander ausschließen, nach den Gesetzen der Identität und des Widerspruchs „nicht beide wahr sein können, von denen aber nach dem Gesetz „des ausgeschlossenen Dritten das eine oder das andere wahr „sein muß. Wir wollen als Beispiel irgend eines der gewöhnlichen Objekte unserer Erkenntnis nehmen. Wir wollen Körper „nehmen, oder lieber, da Körper, als ausgedehnt, unter Ausdehnung einbegriffen sind, Ausdehnung selbst oder Raum. „Nun wird uns die Ausdehnung allein zwei Paare sich widersprechender Undenkbarkeiten³⁾ zeigen, im ganzen also vier „Unbegreifbarkeiten, von denen wir aber, obwohl sie alle gleich „undenkbar sind, . . . nach dem Gesetz vom ausgeschlossenen „Dritten gezwungen sind, zwei als wahr und notwendig zuzulassen.

„Man kann die Ausdehnung entweder als ein Ganzes oder „als einen Teil betrachten, und in jeder dieser beiden Anschauungen bietet sie zwei undenkbbare Widersprüche. 1. Als „Ganzes genommen: der Raum muß offenbar entweder begrenzt „sein, das heißt, er muß ein Ende und einen Umkreis haben, „oder er muß unbegrenzt sein, d. h. er hat kein Ende, keinen

¹⁾ Discussions, S. 911.

²⁾ Lectures III, S. 100 ff.

³⁾ Um Worte im Text zu sparen, werde ich einfach in Anmerkungen die Stellen angeben, in denen der Autor von einer der drei Bedeutungen des Wortes „Undenkbar“ zu einer anderen übergeht. An dieser Stelle gebraucht er es im ersten oder zweiten Sinne, wahrscheinlich im ersten.

„Umkreis. Dies sind widersprechende Annahmen; beide können „deshalb nicht wahr sein, eine aber muß wahr sein. Wir wollen „also versuchen, die Möglichkeit jeder dieser beiden, sich gegen- „seitig ausschließenden Alternativen positiv zu begreifen, sie „uns positiv zu denken.¹⁾ Können wir uns die Ausdehnung als „absolut begrenzt vorstellen oder in Gedanken vergegenwärtigen? „Mit anderen Worten, können wir im Geiste das Ganze des „Raumes einhegen,²⁾ es uns absolut abgegrenzt denken, so daß „jenseits der Grenzen kein aufsen liegender, ihn umgebender „Raum vorhanden ist? Das ist unmöglich. Welche Weite des „Raums wir durch irgend eine Begrenzung des Denkens auch „einschließen mögen, wir werden finden, daß es uns nicht schwer „ist, diese Grenzen zu überschreiten. Ja, wir werden finden, „daß wir gar nicht anders können als sie überschreiten; denn „wir sind unfähig, uns irgend eine Weite des Raumes anders „zu denken als innerhalb eines noch weiteren Raumes, von dem „— wir mögen denken, bis die Macht zu denken aufhört, — „wir nie den Umkreis erreichen können. So ist es unmöglich, „den Raum als eine Totalität, d. i. als absolut begrenzt, aber „all-enthaltend zu denken. Wir dürfen deshalb dieses erste „Extrem als undenkbar³⁾ aufstellen. Wir können uns den Raum „nicht als begrenzt denken.

„Wir wollen nun das kontradiktorische Entgegengesetzte „betrachten: können wir die Möglichkeit eines unendlichen oder „unbegrenzten Raumes begreifen? Dies anzunehmen ist ein „direkter Widerspruch *in terminis*; es heißt das Unbegreifbare „begreifen. Wir denken uns etwas, stellen es uns vor,³⁾ be- „greifen es nur, indem wir es uns innerhalb oder unter etwas „anderem denken. Dies aber mit dem Unendlichen tun, heißt, „das Unendliche endlich denken, was widersprechend und ab- „surd ist.

„Hier wird man vielleicht fragen: wie sind wir denn zu „dem Wort „unendlich“ gekommen? Woher haben wir den „Begriff von dem, was das Wort ausdrückt? Die Antwort auf „diese Frage ist in dem Unterschied zwischen positivem und „negativem Denken enthalten. Wir haben einen positiven Be-

¹⁾ Erster und zweiter Sinn mit einander verwechselt.

²⁾ Erster Sinn.

³⁾ Dritter Sinn.

„griff von einem Ding, wenn wir es uns durch die Qualitäten
 „denken, deren Komplement es ist. Da aber das Beilegen von
 „Qualitäten eine Bejahung ist, da Bejahung und Verneinung
 „Relative sind, und da Relative nur in- und durcheinander
 „erkannt werden, so können wir kein Bewußtsein der Bejahung
 „einer Qualität haben ohne das gleichzeitige korrelate Bewußt-
 „sein ihrer Verneinung. Nun ist das eine Bewußtsein ein
 „positiver, das andere ein negativer Begriff. Tatsächlich aber
 „ist ein negativer Begriff nur die Negation eines Begriffs. Wir
 „denken nur durch die Beilegung gewisser Qualitäten, und die
 „Negation dieser Qualitäten und dieser Beilegung ist insofern
 „einfach eine Verneinung unseres Denkens überhaupt. Da die
 „Affirmation stets auf eine Negation hinweist, so muß auch jeder
 „positive Begriff auf einen negativen Begriff weisen; und da die
 „Sprache der Reflex des Denkens ist, so werden die positiven und
 „negativen Begriffe durch positive und negative Bezeichnungen
 „ausgedrückt. So ist es mit dem Unendlichen. Das Endliche
 „ist der einzige Gegenstand des realen und positiven Denkens;
 „dies allein ist es, was wir uns durch die Beilegung bestimmter
 „Merkmale denken. Das Unendliche denken wir uns im Gegen-
 „teil nur dadurch, daß wir jedes Merkmal, durch welches das
 „Endliche gedacht wurde, hinwegdenken: mit anderen Worten,
 „wir können es uns nur als undenkbar denken. . . .¹⁾

„Es ist klar, daß wir uns den Gedanken oder den Begriff
 „des unendlichen, unbegrenzten oder unbeschränkten Raums
 „nicht mehr vergegenwärtigen können, als den Begriff eines
 „endlichen oder absolut begrenzten Raumes.²⁾ Diese beiden
 „Undenkbarkeiten aber sind gegenseitige Widersprüche: wir
 „sind unfähig, die Möglichkeit eines jeden von ihnen zu be-
 „greifen,³⁾ während nach dem Gesetz des ausgeschlossenen
 „Dritten das eine oder das andere zugelassen werden muß. . . .

„Es ist unnötig nachzuweisen, daß sich dasselbe Resultat
 „ergibt, wenn der Versuch mit der Ausdehnung gemacht wird,
 „insofern diese als ein Teil oder als teilbar betrachtet wird.
 „Hier wird es uns, wenn wir versuchen, in Gedanken die Aus-
 „dehnung zu teilen, einerseits weder gelingen, uns die Möglich-

¹⁾ Dritter Sinn, zurückleitend in den ersten.

²⁾ Hier ist die Rückkehr zum ersten Sinn vollständig.

³⁾ Zweiter Sinn.

„keit¹⁾ eines absoluten Minimums von Raum, d. i. eines *ex hypothesi* ausgedehnten Minimums, das aber nicht als in Teile „teilbar“²⁾ gedacht werden kann, zu denken, noch andererseits „diese Teilung bis zur Unendlichkeit durchzuführen. Da dies „aber kontradiktorische Gegensätze sind“, muß der eine oder der andere wahr sein.

An anderen Stellen wendet unser Autor dieselbe Art der Betrachtung auf die Zeit an und sagt, daß wir uns weder einen absoluten Anfang denken können, noch einen unbegrenzten Rückschritt; weder ein absolutes Ende, noch eine unbegrenzt verlängerte Dauer; obwohl entweder das eine oder das andere wahr sein muß. Und ferner vom Willen: wir können, sagt er, uns nicht denken, daß der Wille frei ist, weil dies heißen würde, sich eine unverursachte Begebenheit, oder mit anderen Worten einen absoluten Anfang denken; noch können wir uns denken, daß der Wille nicht frei ist, weil dies die Annahme eines endlosen Rückschreitens von der Wirkung zur Ursache sein würde. Der Wille muß indessen entweder frei oder nicht frei sein; und in diesem Falle, glaubt er, haben wir selbständige Gründe, uns für die eine Seite zu entscheiden. nämlich daß er frei ist, weil wir, falls er nicht frei wäre, nicht für unsere Handlungen verantwortlich sein könnten, während unser Bewußtsein uns versichert, daß wir es sind.

Dies also ist die Philosophie des Bedingten, deren Wert uns nun noch zu untersuchen bleibt.

In dem Falle einer jeden der vom Autor angeführten Antinomien unternimmt er, zwei Dinge festzustellen: daß keine der sich gegenüberstehenden Hypothesen von uns als möglich gedacht werden kann, und daß wir nichtsdestoweniger gewiß sind, daß die eine oder die andere von ihnen wahr ist.

Wir wollen mit der ersten Behauptung beginnen, daß wir uns weder ein Ende des Raumes, noch den Raum ohne Ende denken können.

Daß wir unfähig sind, uns ein Ende des Raumes zu denken, erkenne ich vollständig an. Um dies zu erklären, bedarf es keines inhärenten Unvermögens. Wir sind nach bekannten psychologischen Gesetzen aufgerstanden, uns diese

¹⁾ Zweiter Sinn.

²⁾ Erster Sinn.

Vorstellung zu bilden. Wir haben nie einen Gegenstand im Raum oder einen Teil des Raumes wahrgenommen, der nicht einen anderen Raum über sich hinaus gehabt hätte. Seit dem Augenblick der Geburt aber haben wir beständig Gegenstände im Raum und Teile des Raumes wahrgenommen. Wie also hätte die Idee eines solchen Gegenstandes oder eines Teiles des Raumes sich der untrennbaren Assoziation mit der Idee eines weiteren jenseitigen Raumes entziehen können? Jeder Augenblick unseres Lebens trägt dazu bei, diese Assoziation zu befestigen, und wir haben nie eine einzige Erfahrung gehabt, die sie hätte trennen können. Die Assoziation ist bei der gegenwärtigen Beschaffenheit unseres Daseins unauflöslich. Wir haben aber keinen Grund zu glauben, daß dies sich infolge der uranfänglichen Struktur unseres Geistes so verhält. Wir können annehmen, daß wir in einem anderen Daseinszustand bis an das Ende des Raumes geführt werden könnten, wo wir durch einen Eindruck einer uns jetzt gänzlich unbekannten Art Kunde erhielten von dem, was sich zugetragen hätte, und in demselben Augenblick befähigt werden würden, uns die Tatsache zu denken, und erfahren würden, daß sie wahr ist. Nach einiger Erfahrung in diesem neuen Eindruck würde die Tatsache eines Endes des Raumes uns ebenso natürlich erscheinen wie einem Blindgeborenen die Offenbarungen der Sehkraft, wenn, nachdem ihm der Star gestochen, Zeit genug vergangen ist, um ihm jene Offenbarungen vertraut werden zu lassen. Da dies aber in unserem gegenwärtigen Daseinszustand nicht eintreten kann, wird die Erfahrung, welche die Assoziation auflösbar machen könnte, nie erlangt, und ein Ende des Raumes bleibt undenkbar.

Die eine Hälfte der ersten Behauptung unseres Autors muß also zugegeben werden. Aber die andere Hälfte? Ist es wahr, daß wir unfähig sind, uns den unendlichen Raum zu denken? Ich habe bereits starke Gründe angeführt, weshalb ich von dieser Behauptung abweiche; und diejenigen, die unser Autor an dieser und anderen Stellen zu ihrer Unterstützung angibt, scheinen mir ganz unhaltbar zu sein. Er sagt: „Wir denken „uns etwas, stellen es uns vor, begreifen es nur, indem wir es „uns innerhalb oder unter etwas anderem denken; dies aber mit „dem Unendlichen zu tun, heißt, das Unendliche denken, was „widersprechend und absurd ist“. Wenn wir zu Hamiltons Abhandlung von den Denkgesetzen kommen, werden wir über diese

Redewendung, ein Ding „innerhalb oder unter etwas anderem denken“, einige Bemerkungen zu machen haben — ein beliebter Ausdruck der transscendentalen Schule, zu deren charakteristischen Zügen auch derjenige gehört, Präpositionen stets in metaphorischen Sinne zu gebrauchen. Wenn wir aber zugeben, daß „ein Ding denken“ heißt, „es unter etwas anderem denken“, so müssen wir diese Behauptung so verstehen, wie sie unabänderlich von denjenigen ausgelegt wird, die sie anwenden. Nach diesen denken wir ein Ding, wenn wir über dasselbe irgend eine Aussage machen, und wir denken es unter dem Begriff, den wir von ihm aussagen. So oft wir urteilen, denken wir das Subjekt unter dem Prädikat. Folglich, wenn wir sagen: „Gott ist gut“, denken wir Gott unter dem Begriff „gut“. Heißt das, nach unseres Autors Meinung, das Unendliche als endlich denken, und ist es daher „widersprechend und absurd“?

Wenn diese Lehre richtig ist, so folgt, daß wir nichts von einem Subjekt aussagen können, was wir in irgend einem seiner Attribute für unendlich halten. Wir sind unfähig, nicht nur von Gott, sondern auch von Zeit und Raum irgend etwas zu behaupten, ohne in einen Widerspruch zu verfallen. Als eine *reductio ad absurdum* betrachtet, ist dies ausreichend. Wir können aber tiefer auf den Gegenstand eingehen und die Behauptung verneinen, daß etwas „unter“ dem durch einen allgemeinen Namen ausgedrückten Begriff denken, es „als endlich denken“ heißt. Keines unserer allgemeinen Prädikate ist im eigentlichen Sinn des Ausdrucks endlich; sie sind alle, wenigstens potentiell, unendlich. „Gut“ ist nicht eine Bezeichnung für die dieses Attribut besitzenden Dinge oder Menschen, die jetzt oder in irgend einem anderen gegebenen Augenblick existieren, und die nur eine endliche Menge bilden. Es ist eine Bezeichnung für alle diejenigen, die das Attribut je besessen haben oder es je besitzen werden, oder es selbst nur auf Grund einer Hypothese oder in der Phantasie je besitzen können. Dies ist keine begrenzte Zahl. Gerade das ist die Natur und der wesentliche Charakter eines allgemeinen Begriffs, daß seine Ausdehnung (wie Hamilton sagen würde) ohne Grenzen ist.

Er könnte aber vielleicht einwenden, daß, obwohl sein Umfang, der aus den möglichen darin eingeschlossenen Individuen besteht, unendlich sein kann, sein Inhalt, das darin enthaltene (oder, wie ich lieber sagen würde, durch seine Benennung mitbezeichnete)

Ganze der Attribute eine begrenzte Menge ist. Unzweifelhaft ist es so. Wir wollen aber sehen, was daraus folgt. Wenn, weil der Inhalt eines allgemeinen Begriffs endlich ist, nichts Unendliches darunter ohne Widerspruch gedacht werden kann, so ergibt sich, dafs ein Wesen, das ein gegebenes Attribut in unendlichem Grade besitzt, unter eben diesem Attribut nicht gedacht werden kann. Unendliche Güte kann nicht als Güte gedacht werden, weil das heifsen würde, sie als endlich denken. Wenn sich dies als Schlufs ergibt, mufs in den Prämissen eine grofse Ideenverwirrung herrschen.

Weiter wiederholt unser Autor das in seiner Antwort an Cousin gebrauchte Argument, dafs der „unendliche Raum“ undenkbar ist, weil jede Vorstellung, die wir uns davon zu bilden vermögen, negativ, und eine negative Vorstellung dasselbe ist wie überhaupt keine Vorstellung. „Das Unendliche denken „wir uns nur dadurch, dafs wir jedes Merkmal, durch welches „das Endliche gedacht wurde, hinwegdenken.“ Dieser Behauptung stelle ich meine frühere Erwiderung entgegen. Anstatt jedes Merkmal des Endlichen hinwegzudenken, denken wir nur die Idee eines Endes oder einer Grenze weg. Hamiltons Behauptung ist richtig in Bezug auf „das Unendliche“, die bedeutungslose Abstraktion; aber sie ist nicht richtig in Bezug auf „den unendlichen Raum“. Wenn wir versuchen, uns eine Vorstellung von diesem zu bilden, so denken wir nicht seine positiven Merkmale hinweg. Wir lassen ihm den Charakter des Raumes, alles was ihm als Raum zukommt, seine drei Dimensionen mit allen ihren geometrischen Eigentümlichkeiten. Wir lassen ihm auch ein besonderes Merkmal, das ihm als „unendlich“ gehört, dasjenige gröfser zu sein als jeder endliche Raum. Wenn ein Objekt, das diese scharf gekennzeichneten positiven Attribute besitzt, undenkbar ist, weil es ein negatives Attribut ebensowohl hat, so mufste die Zahl denkbarer Objekte recht klein sein. Fast alle unsere positiven Vorstellungen, die überhaupt allgemein sind, schliefsen negative Attribute ein. Ich meine nicht blofs das Negative, das im Affirmativen enthalten ist, wie wir z. B. in dem Urteil, dafs Schnee weifs ist, einbegreifen, dafs er nicht schwarz ist; sondern ich meine diesem hinzugefügte, selbständige negative Attribute, die so sehr real sind, dafs sie häufig die wesentlichen Kennzeichen oder Unterschiede von Klassen bilden. Unsere Vorstellung „stumm“ ist

eine Vorstellung von etwas, was nicht sprechen kann; „Tier“, eine Vorstellung von Geschöpfen, die keine Vernunft haben; bei dem Mineralreich denken wir an jenen Teil der Natur, der nicht organisch ist, kein Leben hat; bei „unsterblich“ an das, was nie stirbt. Sind alles dies Beispiele von Undenkbarem? So falsch ist es, daßs an ein Ding unter einer Negation denken, helfse, es als undenkbar denken!

An anderen Stellen argumentiert Hamilton, daßs wir uns einen unendlichen Raum nicht denken können, weil wir dazu einer unendlichen Zeit bedürfen würden. Natürlich würde es eine unendliche Zeit erfordern, unsere Gedanken nach einander über jeden Teil eines unendlichen Raumes hinwegzuführen. Aber an wie vielen unserer endlichen Begriffe halten wir es für nötig, eine solche Operation auszuführen? Wir wollen auf die Lehre an einem, nicht einmal unendlichen, vierteiligen Ganzen, wie es z. B. die Zahl 695788 ist, die Probe machen. Ich vermnte, Hamilton würde nicht behauptet haben, daßs diese Zahl undenkbar sei. Wie lange, glaubt er, würde es dauern, jede einzelne Einheit dieses Ganzen so zu überdenken, daßs wir eine vollkommene Erkenntnis dieser genauen Summe als verschieden von jeder anderen größeren oder kleineren Summe erhalten? Würde er gesagt haben, daßs wir keine Vorstellung von der Summe haben könnten, als bis dieser Prozeß durchgeführt wäre? Eine adäquate Vorstellung könnten wir in der Tat nicht haben. Eine adäquate Vorstellung haben wir demnach nie von irgend einem realen Ding. Aber wir haben eine reale Vorstellung von einem Gegenstand, wenn wir ihn uns durch irgend welche seiner Attribute denken, die genügen, ihn von allen anderen Dingen zu unterscheiden. Wir haben eine Vorstellung einer großen Zahl, wenn wir sie uns nach irgend einer ihrer Zusammensetzungsarten gedacht haben, wie sie z. B. durch die Stellung ihrer Einzele Zahlen angegeben wird. Der adäquaten Vorstellung einer großen Zahl kommen wir selten näher, als so weit. Für alle geistigen Zwecke aber ist diese beschränkte Vorstellung ausreichend; denn sie ermöglicht uns nicht nur, in unseren Rechnungen die Verwechslung der Zahl mit anderen Zahlengrößen zu vermeiden, sogar mit solchen, die ihr so nahe gleich sind, daßs durch das Auge oder das Gefühl kein Unterschied zwischen ihnen wahrnehmbar sein würde, wenn nicht die Einheiten in einer für ihre Darstellung besonders geeigneten Weise neben-

einander gestellt wären —; sondern wir können auch vermittelt dieses Attributs der Zahl so viele ihrer Eigentümlichkeiten bestimmen und unserer Vorstellung hinzufügen, wie wir wollen. Wenn wir also eine reale Vorstellung eines endlichen Ganzen erhalten können, ohne alle die es zusammensetzenden Teile zu untersuchen: weshalb will man uns, weil sie alle zu untersuchen unmöglich ist, eine reale Vorstellung eines unendlichen Ganzen ableugnen? Davon zu schweigen, daß selbst in dem Falle der endlichen Zahl, trotzdem die sie zusammensetzenden Einheiten begrenzt sind, dennoch, da die Zahlenreihe unendlich ist, die möglichen Arten jede gegebene Zahl von anderen abzuleiten, numerisch unendlich sind; und daß es, da alle diese Arten notwendige Teile einer adäquaten Vorstellung jeder Zahl sind, ebenfalls eine unendliche Zeit erfordern würde, unsere Vorstellung selbst dieses endlichen Ganzen vollkommen adäquat zu machen.¹⁾

Wenn aber auch unsere Vorstellung des unendlichen Raumes niemals adäquat sein kann, weil wir niemals seine Teile erschöpfen können, so ist doch die Vorstellung, soweit sie reicht, eine reale Vorstellung. Wir vergegenwärtigen uns in Gedanken die verschiedenen, ihn zusammensetzenden Attribute. Wir vergegenwärtigen ihn uns als Raum, als größer denn jeden gegebenen Raum. Wir vergegenwärtigen ihn uns sogar als endlos in einer verständlichen Weise, d. h. wir stellen uns klar vor, daß soviel vom Raum auch schon durchforscht worden ist, und so weit der Raum ist, den wir in Gedanken noch darüber hinaus durchlaufen, wir seinem Ende nicht näher kommen, als wir zu Anfang waren. Denn so oft wir den Prozeß wiederholen, uns die Entfernung vorzustellen, wie sie von uns ausgehend

¹⁾ Mansel erwidert (S. 134), daß unser Zahlensystem uns ermöglicht, „jede endliche Zahl zu erschöpfen, dadurch daß wir die einzelnen Zahlen in großen Massen handhaben“, aber daß kein derartiger Prozeß „das Unendliche erschöpfen kann“. Mein Argument ist, daß wir gar nicht nötig haben, das Unendliche zu erschöpfen, um imstande zu sein, es uns zu denken, weil wir in Wirklichkeit auch die endlichen Zahlen nicht erschöpfen, die wir, wie zugegeben wird, begreifen können und wirklich begreifen. Mansel sagt, daß wir sie erschöpfen, was die Frage auf eine Verschiedenheit in der Bedeutung des Wortes „erschöpfen“ reduziert. In dem einzigen Sinn, der für das Argument von Wichtigkeit ist, erschöpfen wir geistig keine große Zahl, weil wir keine adäquate Idee von ihr erhalten.

sich nach allen Richtungen ausdehnt, bleibt dieser Prozeß immer der Möglichkeit unterworfen, noch weiter fortgeführt zu werden. Diese Vorstellung ist sowohl real als auch vollkommen bestimmt. Ein bloß negativer Begriff kann jeder beliebigen Menge der heterogensten Dinge entsprechen; dieser Begriff aber entspricht nur einem Ding allein. Wir besitzen ihn ebenso vollständig, wie wir irgend eine unserer klarsten Vorstellungen besitzen, und können uns seiner ebensogut für weitere geistige Operationen bedienen. Was also die Ausdehnung des Raumes anbetrifft, so hat Hamilton seinen Satz nicht bewiesen: eine der beiden kontradiktorischen Hypothesen ist nicht undenkbar.

Dasselbe kann man mit gleicher Bestimmtheit von der Teilbarkeit des Raumes sagen. Nach unserem Autor sind ein Minimum von Teilbarkeit und eine Teilbarkeit ohne Grenzen beide undenkbar. Ich möchte im Gegenteil glauben, daß sie beide denkbar sind. Unter Teilbarkeit ist hier natürlich nicht die physische Trennbarkeit der Teile gedacht, sondern ihr bloßes Dasein; und die Frage ist, können wir uns ein Stück Raum so klein denken, daß es nicht mehr aus Teilen zusammengesetzt ist; und können wir andererseits Teile denken, die aus kleineren Teilen bestehen, und diese aus noch kleineren ohne Ende? Was das letztere anbetrifft, so ist Kleinheit ohne Grenzen eine ebenso positive Vorstellung, wie Größe ohne Grenzen. Wir haben die Idee eines Stückes Raum, und dieser fügen wir die andere hinzu, daß es kleiner ist als irgend ein gegebenes Stück. Die andere Seite der Alternative ist noch deutlicher denkbar. Man stellt nicht in Abrede, daß es ein Stück Raum gibt, das dem nackten Auge als ein unteilbarer Punkt erscheint: Philosophen haben es das „sichtbare Minimum“ „*minimum visibile*“ genannt. Dieses Minimum können wir mit Hilfe optischer Instrumente unbegrenzt vergrößern, und die es zusammensetzenden noch kleineren Teile sichtbar machen. In jedem folgenden Experiment gibt es immer noch ein „sichtbares Minimum“; alles, was kleiner ist als dieses, kann nicht mit jenem Instrument, wohl aber mit anderen von größerer Stärke unterschieden werden. Man nehme nun an, daß wir mit der Verstärkung der vergrößern Kraft unserer Instrumente und bevor wir die Grenze der möglichen Verstärkung erreichen, an einem Punkt anlangen, wo das, was der kleinste sichtbare Raum unter einem gegebenen Mikroskop

schien, auch unter einem anderen, das durch seine mechanische Konstruktion eingerichtet ist noch mehr zu vergrößern, nicht größer erscheint, sondern augenscheinlich unteilbar bleibt. Ich sage, wenn dies einträte, würden wir an ein Minimum des Raumes glauben; und da wir nicht imstande sein würden, uns etwas Kleineres zu denken, d. h. es uns in einem Bilde vorzustellen, würde jede weitere Teilbarkeit uns ebenso undenkbar sein, wie sie unglaublich sein würde.

Es würde nicht schwer sein, eine ähnliche Beweisführung auf den Fall der Zeit anzuwenden oder auf irgend eine andere der Antinomien — es gibt deren eine lange Reihe¹⁾ und ich werde auf einige von ihnen zu einem anderen Zweck zurückzukommen haben —; aber es würde unser Buch unnötig beschweren. Ich glaube in der Tat, daß Hamilton in keinem einzigen der von ihm erwähnten Fälle seine Behauptung substantiieren könnte, daß das „Bedingte“, worunter er jedes Objekt menschlicher Erkenntnis versteht, zwischen zwei „unbedingten“ Hypothesen liegt, die beide undenkbar sind. Ich möchte hinzufügen, daß ich, selbst wenn ich die Undenkbarkeit der beiden entgegengesetzten Hypothesen zugeben wollte, doch nicht einsehen kann, daß irgend ein besonderer Sinn durch die Behauptung übermittle wird, das „Bedingte“ sei das „Mittlere“ zwischen ihnen, oder „alles positive Denken“, „alles, was wir positiv denken können“, liege „zwischen diesen beiden Extremen, „diesen beiden entgegengesetzten Polen des Denkens“. Die Extreme sind, Raum im Ganzen betrachtet als begrenzt, und Raum im Ganzen betrachtet als unbegrenzt. Keinen von beiden, sagt Hamilton, können wir uns denken. Was wir aber (nach ihm) positiv denken können, ist nicht der Raum im Ganzen überhaupt; es ist ein begrenzter Raum, und diesen denken wir uns als viereckig, als rund, dreieckig oder elliptisch. Sind nun dreieckig und elliptisch ein Mittleres zwischen „unendlich“ und „endlich“? Sie sind, schon allein nach der Bedeutung der Worte, Modi des Endlichen. Es würde folglich der Wahrheit mehr entsprechen zu sagen, daß wir das behauptete Mittlere unter einem der Extreme denken; und wenn unendlich und endlich „zwei entgegengesetzte Pole des Denkens“ sind, dann

¹⁾ Siehe das ausführliche Verzeichnis im Anhang zum zweiten Band der Lectures, S. 527—529.

ist in dieser polaren Gegenüberstellung, ungleich den Voltaschen Polen, der ganze Inhalt an einem der Pole akkumuliert. Diese Gegenbehauptung aber würde nicht haltbarer sein, als die Hamiltons; denn in Wirklichkeit hat das Denken, das, wie er sagt, ein Medium zwischen zwei extremen Behauptungen ist, überhaupt keine Wechselbeziehungen mit diesen. Es bezieht sich nicht auf dasselbe Objekt. Die beiden Gegenhypothesen sind Annahmen über den Raum im weiten, über den Raum als ein kollektives Ganzes. Das „bedingte“ Denken, das für das Mittlere zwischen ihnen gehalten wird, bezieht sich auf Teile vom Raum und auf Klassen solcher Teile: Kreise und Dreiecke, oder Entfernungen von Planeten und Gestirnen. Die Alternative entgegengesetzter Undenkbarkeiten trifft niemals auf diese zu; sie alle sind endlich und werden als solche gedacht und erkannt. Was der Begriff von Extremen und einem Mittleren bedeuten kann, wenn er auf Behauptungen angewandt wird, in denen verschiedene Prädikate von verschiedenen Subjekten ausgesagt werden, übersteigt mein Verständnis; aber es diene dazu, der „grundlegenden Lehre“ in den Augen — nicht der Schüler; denn Hamilton war der Prahlerei gänzlich unfähig, — sondern des Lehrers selbst eine anscheinend gröfsere Tiefe zu geben.

Wenn diese Argumente richtig sind, so beruht das „Gesetz des Bedingten“ auf keiner rationellen Grundlage. Die Behauptung, dafs das Bedingte zwischen zwei Hypothesen über das Unbedingte liegt, von denen wir uns keine als möglich denken können, mufs in jene zahlreiche Klasse metaphysischer Lehren verwiesen werden, die einen prächtigen Klang haben, aber selbst des geringsten Inhalts bar sind.¹⁾

¹⁾ In der ersten Auflage bestritt ich, abgesehen davon, dafs ich die Undenkbarkeit der Paare kontradiktorischer Hypothesen in Hamiltons Antinomien verneinte, auch die Behauptung, dafs die eine oder die andere von ihnen wahr sein müsse, indem ich schlofs, dafs das Gesetz des „ausgeschlossenen Dritten“, obwohl richtig für alle Phänomene, und deshalb auch für Zeit und Raum in ihrem phänomenalen Charakter, nicht ein Gesetz von Dingen ist. „Das Gesetz des ausgeschlossenen Dritten ist, dafs, welches Prädikat wir auch annehmen, entweder dieses oder seine Negation von jedem gegebenen „Subjekt wahr sein mufs. Und dies gebe ich nicht zu, wenn das Subjekt ein „Nomenon ist, insofern als jedes mögliche, selbst negative Prädikat, das „einzige des Nicht-Seins ausgenommen, als Teil seiner selbst etwas Positives „einschließt, ein Teil, der nur durch phänomenale Erfahrung von uns erkannt

„wird, und vielleicht nur ein phänomenales Dasein hat“. Da dies eine Übertreibung ist und, wenn es auf seine richtigen Grenzen zurückgeführt wird, zu nichts von dem, was Hamilton über den vorliegenden Gegenstand gesagt hat, in notwendigem Gegensatz steht, gebe ich es preis. Einen Teil meiner Bemerkungen aber erhalte ich aufrecht als Illustration der mißbräuchlichen Anwendung, der das Gesetz des ausgeschlossenen Dritten ausgesetzt ist. „Man behauptet z. B., das Universum müsse entweder unendlich oder endlich sein. Was aber bedeuten diese Worte? Dafs es entweder von unendlicher oder von endlicher Gröfse sein muß. Gröfsen müssen freilich entweder unendlich oder endlich sein; bevor aber dasselbe Ding vom noumenalen Universum behauptet wird, ist festzustellen, ob das Universum, wie es an sich ist, des Attributs ‚Gröfse‘ überhaupt fähig ist. Woher wissen wir, dafs Gröfse nicht ausschließlich eine Eigentümlichkeit unserer Wahrnehmungen, der Zustände subjektiven Bewußtseins ist, welche die Objekte in uns hervorrufen? Oder, wenn diese Annahme nicht gefällt: wie wissen wir, dafs Gröfse nicht, wie Kant sie betrachtete, eine Form unseres Geistes ist, ein Attribut, mit dem die Denkgesetze jeden Begriff bekleiden, den wir bilden können, dem aber in dem *Noumenon*, dem Ding an sich, vielleicht nichts analog ist? Das gleiche kann von der Dauer gesagt werden, ob unendlich oder endlich; und von der Teilbarkeit, ob aufhörend in einem Minimum oder fortgesetzt ohne Grenzen. Entweder die eine oder die andere Behauptung muß natürlich von der Dauer und der Materie, so wie sie von uns wahrgenommen werden, wie sie sich unseren Fähigkeiten darbieten, wahr sein. Dauer selbst aber hat, wie Kant meint, aufserhalb unseres Geistes keine reale Existenz; und was Materie anbetrifft, wenn wir nicht wissen, was sie an sich ist, so wissen wir auch nicht, ob das Wort „teilbar“, von der Materie an sich behauptet, irgend einen Sinn hat. Da ich glaube, dafs Teilbarkeit ein erworbener Begriff ist, der aus den Elementen unserer Sinneserfahrung gebildet ist, gebe ich nicht zu, dafs das *Noumenon* Materie entweder unendlich oder endlich teilbar sein muß.“

Kapitel 7.

Die Philosophie des Bedingten, wie sie von Mansel auf die Grenzen religiösen Denkens angewandt wird.

Man kann mit gerechter Anwendung des Wortes behaupten, daß Mansel in der Metaphysik ein Schüler Hamiltons ist. Ich will damit nicht sagen, daß er in allen seinen Ansichten mit ihm übereinstimme; denn zugestandenermaßen weicht er von der Hamilton eigenen Theorie der Kausalität ab. Noch weniger will ich sagen, daß er nicht von anderen Lehrern oder aus seinen eigenen unabhängigen Spekulationen gelernt habe. Im Gegenteil, er hat eine bedeutende Kraft originalen Denkens bewiesen, sowohl guter als auch, wie mir scheint, nicht guter Art. Aber er ist der bewundernde Herausgeber von Hamiltons Lectures. Unabänderlich spricht er von ihm mit einer Ehrerbietung, die er keinem anderen Philosophen erzeigt. Ausdrücklich akzeptiert er in einer mit der Hamiltonschen identischen Sprache die Lehren, die als besonders charakteristisch für die Philosophie Hamiltons gelten; und mit Recht darf er als der Repräsentant derselben allgemeinen Art zu denken betrachtet werden. Besondere Sorgfalt hat Mansel einem Gebiet gewidmet, das von seinem Lehrer nur leise berührt worden ist: der Anwendung der Philosophie des Bedingten auf das theologische Gebiet des Denkens, der Deduktion solcher Korollarien und Konsequenzen, welche direkt die Religion betreffen.

Die Prämissen, von denen Mansel in seinen Schlüssen ausgeht, sind diejenigen Hamiltons. Er hält die notwendige Relativität aller unserer Erkenntnis anfrecht. Er behauptet, daß das Absolute und das Unendliche, oder, um einen bezeichnenderen Ausdruck zu gebrauchen, ein absolutes und ein

unendliches Wesen für uns undenkbar sind, und daß wir, wenn wir trachten uns zu denken, was unseren Fähigkeiten unzugänglich ist, in Selbstwidersprüche verfallen; daß wir nichtsdestoweniger berechtigt und gezwungen sind, an die wirkliche Existenz eines absoluten und unendlichen Wesens zu glauben, und daß dieses Wesen Gott ist. Gott ist deshalb undenkbar und unerkennbar für uns; wir können ohne Widerspruch nicht einmal an ihn denken, d. h. (denn Mansel ist sehr vorsichtig, seine Behauptung in dieser Weise einzuschränken) an ihn denken als absolut und als unendlich. Durch diese uns innewohnende Unmöglichkeit, uns Gottes wesentlichste Attribute zu denken oder sie zu erkennen, sind wir unfähig zu urteilen, was mit ihnen vereinbar ist, und was nicht. Wenn sich uns also eine Religion darbietet, die eine besondere Lehre von der Gottheit enthält, so sollte unser Glaube an die Lehre oder deren Verwerfung ausschließlich von den Beweisen abhängen, die für den göttlichen Ursprung der Lehre erbracht werden können. Und kein Argument, das sich auf die Unglaubbarkeit der Lehre gründet, weil sie einen intellektuellen Unsinn enthalte, oder auf ihre moralische Schlechtigkeit, weil sie eines guten und weisen Wesens unwürdig sei, sollte irgend ins Gewicht fallen, da wir über diese Dinge unfähig sind zu urteilen. Darauf wenigstens will Mansels Beweisführung hinaus. Ich muß aber zugeben, daß er den Schluss mit einer gewissen Einschränkung behauptet; denn er erkennt an, daß unter den Gründen, eine Religion als ein Ganzes, als göttlichen Ursprungs anzunehmen oder zu verwerfen, der moralische Charakter der Religionslehre immerhin einige Wichtigkeit verdient. Daß er auch in der Auslegung der einmal angenommenen Religion von Wichtigkeit sein müßte, unterläßt Mansel zu sagen; doch müssen wir billigerweise annehmen, daß er es zugeben würde. Diese Zugeständnisse an das moralische Gefühl der Menschheit werden indessen auf Kosten von Mansels Logik gemacht. Wenn seine Theorie richtig ist, so ist er zu keinem von ihnen berechtigt.

In dieser auf die Theologie angewandten Beweisführung liegt nichts Neues. Daß wir Gott nicht verstehen können, daß seine Wege nicht unsere Wege sind, daß wir seine Ratschlüsse nicht erforschen oder beurteilen können — Behauptungen, die in einem vernünftigen Sinn der Worte von keinem Theisten

geleugnet werden können —: alles das ist oft als Grund vorgebracht worden, warum wir irgend einen Unsinn, irgend eine moralische Ungehenerlichkeit von Gott behaupten und sie fälschlich Güte und Weisheit nennen können. Das Neue liegt darin, daß dieser Schluß uns geboten wird als eine Ableitung aus den am weitesten fortgeschrittenen Lehren der modernen Philosophie, aus der wahren Theorie der Macht und der Grenzen des menschlichen Geistes in Bezug auf religiöse und alle anderen Gegenstände.

Meine Ansicht von dieser Lehre, in welcher Weise sie auch dargeboten werden möge, ist, daß sie geradezu die moralisch verderblichste der jetzt umlaufenden Lehren, und daß die in ihr enthaltene Frage weit über alle anderen, die gegenwärtig spekulative Geister beschäftigen, die entscheidende zwischen Wohl und Wehe der Christenwelt ist. Es ist deshalb eine Sache von höchster Bedeutung zu erwägen, ob wir verpflichtet sind, sie uns anzueignen. Ohne Mansel für die moralischen Konsequenzen weiter verantwortlich zu machen, als er selbst sie akzeptiert, halte ich es doch für überaus wichtig zu untersuchen, ob die Lehre selbst wirklich das Endurteil einer gesunden Metaphysik ist, und glaube, daß es für eine richtige Würdigung der Philosophie Hamiltons von Wichtigkeit ist, zu prüfen, ob der so aus seiner Hauptlehre gezogene Schluß ihr mit Recht zugeschrieben wird. Ich denke, es wird sich herausstellen, daß der Schluß sich nicht allein nicht aus einer wahren Theorie der menschlichen Fähigkeiten ergibt, sondern daß er nicht einmal richtig aus den Prämissen gezogen worden ist, aus denen Mansel ihn ableitet.

Wir müssen nun die Prämissen deutlich vor uns haben, wie Mansel sie aufgefaßt hat, da wir sie bisher nur so kennen gelernt haben, wie sie von Hamilton gelehrt wurden. Klarheit und Deutlichkeit der Darstellung gehören zu den Vorzügen Mansels, und deshalb ist es leichter, die Schwächen in seinen Argumenten zu bemerken, als in denjenigen seines Lehrers, weil er uns oft weniger im Zweifel läßt, was er mit seinen Worten meint.

„Eine Erkenntnis der göttlichen Natur“ zu haben, welche die menschliche Vernunft befähigen könnte, über Theologie zu urteilen, würde nach Mansel¹⁾ heißen, „sich die Gottheit denken, wie sie ist.“ Das würde sein, „sich Gott als erste Ur-

¹⁾ „Limits of Religious Thought.“ 4. Aufl., S. 29. 30.

sache denken, als absolut und als unendlich“. Die „erste Ursache“ definiert Mansel in der gebräuchlichen Weise. Der Sinn von „unendlich“ bietet keine Schwierigkeit. Wenn wir aber zum Absoluten kommen, betreten wir einen schlüpfrigeren Boden. Mansel indessen sagt uns deutlich, was er darunter versteht. Unter dem Absoluten meint er nicht das, was Hamilton stets versichert darunter zu verstehen: etwas, was die Vorstellung von „vollendet oder vollkommen“ einschließt. Er adoptiert die andere Bedeutung, die Hamilton zwar erwähnt, aber nicht anerkennt — das entgegengesetzte vom Relativen. „Unter „absolut“, wird verstanden, was in und durch sich selbst existiert „und keine notwendige Beziehung zu irgend einem anderen „Wesen hat.“

Diese Erklärung Mansels vom „Absoluten“ in dem Sinne, in welchem es dem „Relativen“ gegenübergestellt wird, ist in ihrer Fassung bestimmter als diejenige, die Hamilton bei dem gleichen Versuche gibt. Denn, wie bereits bemerkt, erkennt Hamilton diese zweite Bedeutung von „absolut“ an, und die Erklärung, die er für sie gibt, ist folgende:*) „*Absolutum* bedeutet „das, was befreit oder losgelöst ist; in diesem Sinne ist das „Absolute das, was frei ist von Beziehung, Vergleich, Beschränkung, Bedingung, Abhängigkeit usw., also gleichbedeutend „ist mit τὸ ἀπόλυτον der späteren Griechen“. Sollte man nicht annehmen, daß die Unbestimmtheit, in welcher der Lehrer hier die Vorstellung läßt, den Zweck hatte, Schwierigkeiten zu vermeiden, auf die der Schüler im Verlangen nach größerer Genauigkeit unvermerkt gekommen ist? Mansel gewinnt in der Tat nichts durch den bestimmteren Charakter seiner Ausdrucksweise. Die Worte „was keine notwendige Beziehung zu irgend einem anderen Wesen hat“, lassen zwei Auslegungen zu. In ihrem natürlichen Sinne bedeuten die Worte nur: „fähig, außer Beziehung zu etwas anderem zu existieren“. Das Argument aber verlangt, daß sie bedeuten: „unfähig, in Beziehung zu etwas anderem zu existieren“. Das letztere kann nicht im Sinne Mansels liegen. Er kann nicht meinen, das Absolute sei unfähig, zu einem anderen Wesen in Beziehung zu treten; denn er würde dies von Gott nicht behaupten. Im Gegenteil, er spricht beständig von Gottes Beziehungen zur

*) Discussions, S. 14 Anm.

Welt und zu uns. Außerdem übernimmt er von Dr. Calderwood eine Auslegung, die unvereinbar damit ist.¹⁾ Gerade diese Bedeutung aber ist zur Durchführung seiner Sache notwendig. Denn was ist sein erstes Argument? Dafs Gott von uns nicht als Ursache, als absolut und als unendlich erkannt werden kann, weil diese Attribute in unserem Denken unvereinbar miteinander sind. Und warum unvereinbar? Weil²⁾ „eine Ursache „als solche nicht absolut, das Absolute als solches nicht eine „Ursache sein kann. Die Ursache als solche existiert nur in „Beziehung zu ihrer Wirkung; die Ursache ist eine Ursache „ihrer Wirkung, die Wirkung eine Wirkung ihrer Ursache. „Andererseits schließt der Begriff des Absoluten ein mögliches „Dasein aufser aller Beziehung in sich.“ In welcher Weise aber ist ein mögliches Dasein aufser aller Beziehung unvereinbar mit dem Begriff einer Ursache? Haben Ursachen nicht ein mögliches Dasein, getrennt von ihren Wirkungen? Würde z. B. die Sonne nicht existieren, wenn es keine Erde oder Planeten gäbe, die sie erleuchtet? Mansel scheint zu meinen, dafs das, was fähig ist aufser Beziehung zu existieren, unmöglich in Beziehung gedacht oder erkannt werden kann. Das ist aber nicht so. Alles, was fähig ist in Beziehung zu existieren, ist fähig in Beziehung gedacht und erkannt zu werden. Wenn das absolute Wesen als Ursache nicht gedacht werden kann, so mufs der Grund sein, dafs es als Ursache nicht existieren kann; es mufs unfähig sein, zu verursachen. Wenn es zu irgend einem endlichen Ding in irgend einer Beziehung sein kann, welche diese auch sei, so ist es, wenn nicht anders, in dieser Beziehung denkbar und erkennbar. Von dieser Verwirrung der Ideen befreit, löst Mansels Argument sich in folgendes auf: dasselbe Wesen kann nicht von uns sowohl als Ursache, wie als absolut gedacht werden, weil eine Ursache als solche nicht absolut, und absolut als solches keine Ursache ist; was genau dasselbe ist, als ob er gesagt hätte, dafs wir uns Newton nicht als beides, als Engländer und als Mathematiker denken können, weil ein Engländer als solcher kein Mathematiker, und ein Mathematiker als solcher kein Engländer ist.³⁾

¹⁾ Limits of Religious Thought, S. 200.

²⁾ Ebenda S. 31.

³⁾ In seiner Erwiderung (S. 151), beschuldigt mich Mansel, sein Argument verstümmelt zu haben. Ich füge deshalb den Rest hinzu: „Wir versuchen,

Weiter schließt Mansel,¹⁾ daß, „angenommen, das Absolute werde eine Ursache“, es ein freiwilliges und deshalb bewußtes Agens sein müsse, da es *ex ci termini* nicht gezwungen ist, eine Ursache zu werden. Denn „Willenstätigkeit ist nur möglich in „einem bewußten Wesen“. Bewußtsein aber ist wiederum nur denkbar als eine Relation; und jede Relation widerstreitet dem Begriff des Absoluten, weil Relative gegenseitig voneinander abhängig sind. Hier stellt es sich deutlich als eine Prämisse des Schlusses heraus, daß überhaupt „in Relation sein“, selbst wenn nur in Relation zu sich selbst, die Relation „sich seiner selbst bewußt sein“, unvereinbar damit ist, das Absolute zu sein.²⁾

„Diesen augenscheinlichen Widerspruch zu umgehen, indem wir die Vorstellung „der zeitlichen Aufeinanderfolge einführen. Das Absolute existiert zuerst „durch sich selbst und wird nachher eine Ursache. Hier aber stoßen wir „mit dem dritten Begriff zusammen, dem des Unendlichen. Wie kann das „Unendliche das werden, was es nicht von Anfang an war? Wenn Verursachung „ein möglicher Modus des Daseins ist, so ist das, was ohne zu verursachen „existiert, nicht unendlich; das, was eine Ursache wird, hat seine früheren „Grenzen überschritten.“ (Limits of Religious Thought, S. 31. 32.)

Diese angeführte Inkonsistenz des Denkens, anzunehmen, das Unendliche werde zu einer Ursache, weil zur Ursache werden heißen würde, etwas werden, was es nicht von Anfang war, gilt nur, wie fast der ganze Rest von Mansels Beweisführung, von dem sich selbst widersprechenden Phantasiegebilde des „Unendlichen“, was entweder als unendlich ohne Bezug auf irgend welche Attribute, oder als unendlich in allen möglichen Attributen angenommen wird. Man setze dafür den Begriff eines in gegebenen Attributen unendlichen Wesens, und die Unvereinbarkeit verschwindet. Die uns vertrauteste Form des Begriffs eines unendlichen Wesens ist sicherlich diejenige eines Wesens, dessen Macht unendlich ist. Macht ist nicht allein vereinbar mit „Ursache sein“, sondern besagt in Wirklichkeit die Fähigkeit zu verursachen. Kann man uns sagen, ein Wesen, das unendlich ist in seiner Macht zu verursachen, könne nach unseren Begriffen infolge seiner Unendlichkeit tatsächlich nichts verursachen, sondern die Macht, weil unendlich, müsse durch alle Ewigkeit schlummern? Oder, nach der entgegengesetzten Alternative, dieses Wesen müsse gedacht werden, als ob es seit alter Ewigkeit das Ganze seiner unendlichen Macht zu verursachen ausgeübt habe, weil jede spätere Ausübung dieser Macht ein Übergang zur Verursachung sein würde? Mansel behauptet (Limits of Religious Thought, S. 204), daß beide Hypothesen von einem „unendlichen Wesen“ undenkbar sind. Wenn aber unter einem „unendlichen Wesen“ ein Wesen verstanden wird, das unendlich sowohl an Weisheit und Güte als auch an Macht ist, so ist der Begriff dieser unendlichen Macht, weil nur teilweise ausgeübt, so weit entfernt von einem Widerspruch, daß er nicht einmal ein Paradoxon ist.

¹⁾ Limits of Religious Thought, S. 32.

²⁾ Wie versöhnt Mansel dieses Argument mit der Definition des Absoluten, die er selbst von Dr. Calderwood (Limits of Religious Thought, S. 200),

Mansel müßte deshalb seine Definition des Absoluten ändern, wenn er sein Argument aufrecht erhalten wollte. Er müßte entweder auf die glückliche Zweideutigkeit von Hamiltons Definition „was frei ist von Relation“ zurückgreifen, was nicht entscheidet, ob der Sinn bloß ist, daß es außer Relation existieren kann, oder daß es unfähig ist, darin zu existieren; oder er müßte sich Mut fassen und sagen, daß ein absolutes Wesen zu jeder Relation unfähig ist. Da er sich aber sicherlich weigern wird, dies von Gott anzusagen, so folgt daraus, daß Gott ein absolutes Wesen nicht ist.

Die Gesamtheit von Mansels Argumenten für die Undenkbarkeit des Unendlichen und des Absoluten ist eine einzige lange *ignoratio elenchi*. In einem früheren Kapitel ist nachgewiesen worden, daß die Worte „absolut“ und „unendlich“ keinen wirklichen Sinn haben, wenn wir nicht etwas darunter verstehen, was in einem gegebenen Attribut absolut oder unendlich ist; wie der Raum unendlich genannt wird in der Bedeutung, daß er unendlich ist an Ausdehnung, und wie Gott als unendlich bezeichnet wird in dem Sinne, daß er unendliche Macht besitzt, und absolut im Sinne absoluter Güte oder absoluten Wissens. Es ist auch gezeigt worden, daß Hamiltons Argumente für die Unerkennbarkeit des Unbedingten nicht beweisen, daß wir ein Objekt nicht erkennen können, das

übernimmt? „Das Absolute ist das, was frei ist von jeder notwendigen „Relation, d. h. das, was frei ist von jeder Relation als einer Bedingung des „Daseins; es kann aber in Relation existieren, vorausgesetzt, daß Relation „nicht eine notwendige Bedingung seines Daseins ist, d. h. vorausgesetzt, „daß die Relation beseitigt werden kann, ohne auf sein Dasein einzuwirken.“ Eine bessere Definition eines absoluten Wesens konnte kaum erdacht werden; und daß Mansel sie entlehnte und dann ihre zweite Hälfte verneinte, beweist, daß er in der wichtigen Fertigkeit seine eigene Meinung zu verstehen, weit hinter Dr. Calderwood zurücksteht. Denn bevor behauptet werden kann, ein bewußtes Wesen zu sein widerspreche dem Begriff des Absoluten, weil Bewußtsein eine Relation ist, muß die dem Absoluten eben zugestandene Macht, in Relation zu existieren, sofern es zu keiner Relation gezwungen ist, entweder verneint oder vergessen sein.

[Mansel sagt in seiner Erwiderung, daß er nicht beabsichtigte, die zweite Hälfte von Dr. Calderwoods Definition zuzulassen; und er hält sich an die Lehre, „das Absolute als solches muß außer aller Relation sein“ (nicht bloß fähig, außer Relation zu existieren) „und kann folglich nicht in „der Relation der Mehrheit gedacht werden“ (Philosophy of the Conditioned, S. 117)].

absolut oder unendlich in einem spezifischen Attribut ist, sondern nur, daß wir eine Abstraktion, „das Absolute“ oder „das Unendliche“ genannt, die, wie angenommen, alle Attribute gleichzeitig besitzt, nicht erkennen können. Dieselbe Bemerkung ist auf Mansel anwendbar,¹⁾ nur mit dem Unterschied, daß er

¹⁾ Mansel (S. 153, 154) protestiert gegen diese Stelle, weil sie ihm den Gebrauch des Wortes „absolut“ in dem Sinne zuschreibe, der ihm von Hamilton gegeben worden ist, und Vollkommenheit einschliesse, obwohl er ausdrücklich erklärt habe, daß er den Ausdruck in einem verschiedenen Sinne gebrauche. „Wenn Mill Mansel einen Vorwurf daraus macht, beweisen zu wollen, daß es unmöglich ist, ein Wesen absolut gerecht oder absolut weise (d. h. wie er annimmt, vollkommen gerecht oder weise) zu denken, so vergißt er, in der Tat, daß er gerade Mansels Definition des Absoluten als etwas, was eine mögliche Existenz außer Relation habe, kritisiert hat.“ Und er fragt, was ich unter Güte oder Erkenntnis „außer aller Relation“ verstehe. Wenn ich an dieser Stelle Mansels Definition des Absoluten mit derjenigen Hamiltons verwechselt habe, indem ich dem Begriff „vollendet, vollkommen, vollständig“ miteinschloß, so hat Mansel mir das Beispiel gegeben. So lange er sich an seine eigene Definition hielt, habe ich das gleiche getan. Ich folgte ihm erst, als er selbst von der anderen Bedeutung des Ausdrucks die Idee der Vollkommenheit einführte und von ihr, als einer der charakteristischen Eigenschaften des Absoluten, seine Schlüsse zog. Zweifelt der Leser daran? Er wird es sehen. Wir können, sagt Mansel, die Idee des Absoluten nicht mit derjenigen einer Ursache in Einklang bringen, weil „wenn der Zustand kausaler Tätigkeit ein höherer ist als der der Ruhe, das Absolute, mag es freiwillig oder unfreiwillig handeln, von einem Zustand verhältnismäßiger Unvollkommenheit zu einem Zustand verhältnismäßiger Vollkommenheit übergegangen ist, und deshalb uranfänglich nicht vollkommen war. Wenn der Zustand der Tätigkeit ein geringerer ist als derjenige der Ruhe, so hat das Absolute, indem es eine Ursache wurde, seine uranfängliche Vollkommenheit eingebüßt“ (Limits of Religious Thought, S. 34, 35. Der gesperrte Druck ist mein eigener). Weiter (S. 38): „Während es unmöglich ist, uns in Gedanken ein Objekt anders als endlich vorzustellen, so ist es ebenso unmöglich, uns ein endliches Objekt oder ein Aggregat endlicher Objekte als das Universum des Seins erschöpfend vorzustellen. Die Hypothese, die das Unendliche in nichts verwandeln möchte, zerschellt selbst am Felsen des Absoluten.“ Trotz seiner eigenen Definition hält deshalb Mansel es für einen Teil des Begriffs des Absoluten, daß es das Vollkommene ist, und daß es das Universum des Seins erschöpft, d. h. daß es das vollständige Ganze des Seins ist.

Daraus geht klar hervor, daß, wenn mir etwas zu Last gelegt werden kann, es höchstens das ist, übersehen zu haben, noch auf eine andere Ideenverwirrung Mansels aufmerksam zu machen, und zwar diesmal auf eine Verwechselung zweier Ideen, die er ausdrücklich unterschieden hatte. Aber selbst wenn ich den Irrtum, den er mir zuschreibt, begangen hätte, würde es auf die Streitfrage zwischen uns ohne Einfluß gewesen sein. Denn er setzt immer

mit dem bereits von mir hervorgehobenen Eifer alles deutlich darzulegen, diese wichtige Unterscheidung selbst macht und aus eigenem Antriebe sagt, daß das Absolute, das er meint, die Abstraktion sei. Er sagt,¹⁾ das Absolute und Unendliche „könne nichts Geringeres sein als die Summe aller Realität“, der Inbegriff aller positiven Prädikate, selbst derjenigen, die sich einander ausschließen, und identifiziert es ausdrücklich mit Hegels absolutem Wesen, das „alles, was wirklich ist, selbst das Böse eingeschlossen“ in sich enthält. „Das, was als absolut und „unendlich gedacht wird“, sagt Mansel,²⁾ „muß als die Summe „nicht nur aller wirklichen, sondern aller möglichen Modi des „Seins in sich enthaltend gedacht werden“. Man kann wohl mit Mansel darin übereinstimmen, daß dieses wirre Gemisch sich widersprechender Attribute nicht gedacht werden kann. Aber was soll man zu seiner ebenso positiven Behauptung sagen, daß es geglaubt werden muß? Wenn das Absolute das ist: was meint er dann damit, wenn er sagt, wir müßten glauben, daß Gott das Absolute ist?

Die übrige Beweisführung Mansels paßt zu diesem Anfang. Das Absolute, als gedacht, d. h. wie er es definiert, kann nicht „ein aus Teilen zusammengesetztes Ganzes“.³⁾ oder „eine aus „Attributen bestehende Substanz“, oder „ein zu einem Objekt „in Antithese stehendes bewußtes Subjekt“ sein. „Denn wenn „es im Absoluten irgend ein Einheitsprinzip gibt, das verschieden ist von der bloßen Anhäufung von Teilen oder Attributen, so ist dieses Prinzip allein das wahre Absolute. Wenn „es andererseits kein solches Prinzip gibt, so gibt es überhaupt „kein Absolutes, sondern nur eine Mehrheit von Relativen. Die „fast einstimmige Anerkennung der Philosophie zu der Erklärung, „daß das Absolute sowohl eins als auch einfach ist, muß auch „als eine Anerkennung der Vernunft akzeptiert werden, soweit „Vernunft in der Sache eine Stimme hat. Aber diese absolute

(und nach meiner Ansicht richtig) voraus, daß das Wesen, dessen Denkbarkeit durch uns der Gegenstand der Erörterung ist, sowohl absolut als auch unendlich (das „Unendlich-absolute“ Hamiltons) gedacht werden muß; und wenn er aus meiner Kritik Hamiltons betreffs des Absoluten unberührt entkommen war, so würde er doch betreffs des Unendlichen unentwirrt darin verwickelt worden sein.

¹⁾ Limits of Religious Thought, S. 30.

²⁾ Ebenda S. 31.

³⁾ Ebenda S. 33.

„Einheit kann, weil sie indifferent ist und keine Attribute enthält, „von der Vielfältigkeit endlicher Wesen weder durch irgend „einen charakteristischen Zug unterschieden, noch mit ihnen in „ihrer Vielfältigkeit identifiziert werden.“ Man wird bemerken, daß während eben vorher das Absolute als alle Attribute besitzend definiert worden war, hier erklärt wird, daß es keine Attribute hat. Das aber ist, wie Mansel sagen würde, lediglich einer der Widersprüche, die dem Versuch das Udenkbare zu denken von Natur innewohnen. „So sind wir bei einem unentwirr-
baren Dilemma gelandet. Das Absolute kann nicht als „bewußt, noch kann es als unbewußt gedacht werden; es kann „nicht als zusammengesetzt, noch kann es als einfach gedacht „werden; es kann nicht durch Unterschied, noch kann es durch „Abwesenheit von Unterschied gedacht werden; es kann nicht „mit dem Universum identifiziert, noch kann es von ihm unterschieden werden.“ Ist diese chimärische Abstraktion das absolute Wesen, um dessen Erkennbarkeit oder Nichterkennbarkeit man sich abmühen soll? Ist die Udenkbarkeit dieses unmöglichen Phantasiegebildes irgend ein Beweis gegen die Möglichkeit sich Gott zu denken, der weder keine noch alle Attribute haben soll, sondern gute Attribute besitzt? Ist es irgend ein Hindernis für unsere Befähigung, uns ein Wesen zu denken, das absolut gerecht z. B., oder absolut weise ist? Und doch ist es gerade dies, dessen Unmöglichkeit Mansel unter-
nommen hatte zu beweisen.

Weiter vom Unendlichen! Da es nach Mansel¹⁾ das ist, „was so groß ist, daß ein Größeres nicht gedacht werden „kann“, so „kann es kein zusätzliches Attribut oder einen „Modus des Daseins annehmen, die es nicht von aller Ewigkeit „her besessen hat“. Es muß deshalb derselbe Inbegriff aller möglichen Prädikate wie das Absolute sein, und zwar aller in unendlichem Grade. „Es kann nicht als aus einer begrenzten „Zahl von Attributen bestehend gedacht werden, von denen „jedes in seiner Art unbegrenzt ist. Es kann nicht gedacht „werden z. B. nach Analogie einer Linie, die unendlich ist an „Länge, aber nicht an Breite; oder einer Fläche, die unendlich „ist in zwei Dimensionen des Raumes, aber begrenzt in der „dritten; oder eines mit Verstand begabten Wesens, das einen

¹⁾ Limits of Religious Thought, S. 30.

„oder mehrere Modi des Bewußtseins in unendlichem Grade „besitzt, aller anderen aber bar ist“. Dieses Unendliche, das unendlich in allen Attributen ist, und nicht allein in denjenigen, die man als Prädikate Gottes für geziemend hält, kann nicht, wie Mansel sehr richtig sagt, gedacht werden. Denn¹⁾ „das „Unendliche muß, wenn es überhaupt gedacht werden soll, als „potentiell alles und in Wirklichkeit nichts gedacht werden. „Denn wenn es irgend etwas allgemeines gibt, was es nicht „werden kann, so ist es dadurch begrenzt; und wenn es irgend „etwas insbesondere gibt, was es in Wirklichkeit ist, so ist es „dadurch ausgeschlossen, alles andere zu sein. Wiederrum aber „muß es auch gedacht werden als in Wirklichkeit alles und „potentiell nichts; denn eine nicht verwirklichte Möglichkeit „(potentiality) ist gleichfalls eine Beschränkung. Wenn das „Unendliche das sein kann, was es nicht ist, so wird es durch „eben diese Möglichkeit als unvollkommen und einer höheren „Vervollkommenung fähig gekennzeichnet. Wenn es in Wirklich- „keit alles und jedes ist, so besitzt es keinen charakteristischen „Zug, an dem es von etwas anderem unterschieden und als ein „Objekt des Bewußtseins erkannt werden kann“. Hier haben wir allerdings ein Unendliches, dessen Unendlichkeit ihm nicht von großem Nutzen zu sein scheint. Kann aber ein Autor ernst genommen werden, der uns einen Begriff von etwas herauf- beschwören heißt, was in unendlichem Grade alle sich wider- streitenden Attribute besitzt, und der, weil wir dies nicht ohne Widerspruch tun können, uns glauben machen möchte, daß in der Idee unendlicher Güte oder unendlicher Weisheit ein Wider- spruch liegt? Man setze an die Stelle des „Unendlichen“ „ein unendlich gutes Wesen“, so wird Mansels Argument so lauten: wenn es etwas gibt, was ein unendlich gutes Wesen nicht werden kann — wenn es nicht schlecht werden kann —, so ist das eine Einschränkung, und die Güte kann nicht unendlich sein. Wenn es irgend etwas gibt, was ein unendlich gutes Wesen in Wirklichkeit ist (nämlich gut), so ist es davon aus- geschlossen, etwas anderes, z. B. weise oder mächtig zu sein. Ich glaube kaum, daß Hamilton für diese Logik das Patronat über- nehmen würde, wenn sie auch in seiner Schule gelernt sein mag.²⁾

¹⁾ Limits of Religious Thought, S. 48.

²⁾ An dieser Stelle angelangt, wird Mansel überdrüssig, zur Sache gehörige Antworten zu geben, und glaubt, daß jede spitziige Widerrede

Es kann nicht notwendig sein, Mansels metaphysische Dissertation noch weiter zu verfolgen. Es ist alles, wie ich gesagt habe, dieselbe *ignoratio elenchi*. Nur eine kurze Stelle habe ich finden können, wo er nachzuweisen versucht, daß wir unfähig sind, uns ein besonderes, ins unendliche erweitertes Attribut in Gedanken vorzustellen. Um der Billigkeit willen führe ich sie in einer Anmerkung an.¹⁾ Das ganze Argument,

genüge. Auf die erste Hälfte meiner Darlegung ist seine Antwort folgende (S. 158): „Ist ‚schlecht werden‘ eine höhere Vervollkommnung? Ich erwidere, daß Mansel dies anzunehmen scheint, insofern er sagt: „wenn das Unendliche „das sein kann, was es nicht ist, so wird es durch eben diese Möglichkeit „als unvollkommen und einer höheren Vervollkommnung fähig gekennzeichnet.“ Wenn das Unendliche Gott und als solcher gut ist, würde „schlecht werden“ heißen, „etwas werden, was es nicht ist“, und folglich nach Mansel „eine höhere Vervollkommnung erreichen“. Auf die zweite Hälfte antwortet er damit, daß er die Art und Weise, in der das Unendliche, weil es etwas besonderes ist, davon ausgeschlossen ist etwas anderes zu sein, mit der Art und Weise identifiziert, in der ein Ding, weil es ein Pferd ist, angeschlossen ist ein Hund zu sein. Ich erinnere ihn daran, daß Pferd und Hund Substanzen sind, und daß wir von Attributen sprechen. Eine Substanz kann nicht eine andere Substanz werden, aber sie kann jede Zahl zusätzlicher Attribute annehmen. Dreht sich nicht die ganze Erörterung um Attribute? Ist mit der Frage, was das Unendliche sein oder werden kann oder nicht kann, irgend etwas anderes gemeint, als welche Attribute es haben oder erwerben kann? Als Substanz ist das Unendliche das Unendliche und kann nichts anderes werden. Folgt daraus, daß es, weil es ein Attribut besitzt, davon ausgeschlossen ist, ein anderes zu besitzen? Oder ist es möglich, daß Mansel meine, „das Unendliche, wenn es überhaupt zu denken ist“, müsse fähig gedacht werden, seine Substanz zu ändern und ein endlicher Hund zu werden, indem es sich dadurch ausschliesse, ein Pferd zu sein? Das würde in der Tat mehr sein als alles, was ich ihm vorgeworfen habe.

¹⁾ „Ein Ding, — ein Objekt, ein Attribut, — eine Person, — oder „irgend ein anderer Name, der ein einzelnes von vielen möglichen Bewußtseins-„objekten bezeichnet, wird schon durch diese Relation allein notwendiger-„weise für endlich erklärt. Ein unendliches Ding, oder Objekt, oder Attribut „oder eine unendliche Person wird deshalb in demselben Moment für beides „erklärt, für endlich und unendlich. . . . Andererseits, wenn alle menschlichen „Attribute unter den Bedingungen von Unterschied, Relation, Zeit und „Persönlichkeit gedacht werden, können wir uns kein solches Attribut ins „unendliche vergrößert in Gedanken vorstellen; denn das heißt wiederum, „es uns gleichzeitig als endlich und als unendlich denken. Höchstens können „wir uns solche Attribute nur unbegrenzt denken, d. h. wir können für den „Augenblick unsere Gedanken von der Tatsache, daß sie begrenzt sind, ab-„lenken. Aber wir können sie uns nicht als unendlich denken, d. h. wir „können nicht positiv an die Abwesenheit der Grenzen denken; denn in dem

das ich darin entdecken kann, ist viel besser von Hamilton dargelegt und, wie ich bemerke, bereits von mir beantwortet worden.

Mansel hält für nötig zu erklären.¹⁾ daß die Widersprüche nicht „in der Natur des Absoluten“ oder des Unendlichen „an sich“ liegen, sondern nur in unserm eigenen Begriff von dieser Natur. Seine Absicht war nicht, zu sagen, die göttliche Natur widerspreche sich selbst; aber er sagt,²⁾ „durch die „Konstitution unseres Geistes sind wir gezwungen, an die „Existenz eines absoluten und unendlichen Wesens zu glauben“. Wenn das der Fall ist, so frage ich: ist das Wesen, das wir für unendlich und absolut halten sollen, unendlich und absolut in dem Sinne, den diese Begriffe nach Mansels Definition haben? Wenn nicht, so muß er uns sagen, in welchem anderen Sinne. Glauben, daß Gott unendlich und absolut ist, muß heißen etwas glauben, und es muß möglich sein zu sagen, was. Wenn Mansel meint, daß wir an die Wirklichkeit eines unendlichen und absoluten Wesens in einem anderen Sinne glauben sollen, als in dem, in welchem er ein solches Wesen als undenkbar bewiesen hat, so erreicht er nicht seinen Zweck, weil er übernommen hatte, die Undenkbarkeit gerade des Wesens zu beweisen, an dessen Wirklichkeit wir glauben sollen. Die Wahrheit aber ist, daß das Unendliche und Absolute, an das wir nach seiner Ansicht glauben müssen, gerade das Unendliche und Absolute seiner Definitionen ist. Das Unendliche ist das, was dem Endlichen, das Absolute das, was dem Relativen entgegengesetzt ist. Er hat deshalb entweder gar nichts bewiesen, oder weit mehr als er beabsichtigte. Denn die Widersprüche, die nach seiner Behauptung in den Begriffen enthalten sind, ergeben sich nicht aus einem unvollkommenen Modus, das Unendliche und Absolute zu erfassen, sondern liegen in ihren Definitionen, in dem Sinne der Ausdrücke selbst. Die Widersprüche liegen gerade in dem Objekt, das zu glauben von uns gefordert wird. Wenn deshalb Mansel dem Schluss aus dem Wege gehen wollte, ein unendliches und absolutes Wesen sei an sich selbst unmöglich, so hätte er mit Hegel behaupten müssen, daß das Gesetz des

„Augenblick, wo wir versuchen es zu tun, schliessen die widerstreitenden „Elemente des Begriffs einander aus und heben das Ganze auf“ (Limits of Religious Thought, S. 60).

¹⁾ Limits of Religious Thought, S. 39.

²⁾ Ebenda S. 45.

Widerspruchs auf das Absolute keine Anwendung findet, daß in Bezug auf das Absolute widersprechende Behauptungen zugleich wahr sein können.¹⁾

¹⁾ Die Erwiderung auf diesen Teil der Frage faßt Mansel dahin zusammen, daß er sagt (S. 161, 162): „Der Leser wird jetzt vielleicht die „Berechtigung einer Behauptung verstehen, die Mül als höchst widersinnig betrachtet, nämlich daß wir an die Existenz eines absoluten und unendlichen „Wesens glauben müssen, trotzdem wir unfähig sind, uns die Natur eines „solchen Wesens zu denken. An ein solches Wesen glauben, heißt einfach „glauben, daß Gott die Welt erschaffen hat; die Natur eines solchen Wesens „für undenkbar erklären, heißt einfach sagen, daß wir nicht wissen, wie die „Welt erschaffen worden ist. Wenn wir glauben, daß Gott die Welt erschaffen hat, so müssen wir glauben, daß es eine Zeit gab, wo die Welt „noch nicht war, wo Gott allein existierte, außer Relation zu irgend einem „anderen Wesen. Den Modus aber dieser einzigen Existenz sind wir außerstande uns zu denken, ebensowenig die Art und Weise, wie die erste Tat „geschah, durch die das Absolute und Selbst-Existierende dem Relativen und „Abhängigen Dasein verlieh.“

Ich weiß nicht, wie Mansel entdeckt, daß ich die Vorstellung für höchst widersinnig halte, daß wir Dinge glauben und gute Gründe haben können sie zu glauben, die undenkbar für uns sind. Wie er sehr richtig sagt, gibt es niemand, zu dessen Art zu denken eine solche Ansicht in offenerem Widerspruch stehen würde. Ich möchte aber annehmen, daß man es für möglich halten kann, einen realen und positiven, wenn auch inadäquaten Begriff eines unendlichen Wesens zu haben ohne die Voraussetzung, zu wissen, wie Gott die Welt erschaffen hat. Mansel führt fort (S. 163): „Wo ist die „Ungereimtheit, wenn ich sage, ich glaube, daß ein Wesen, das gewisse „Attribute besitzt, existiert, obwohl ich in meinem gegenwärtigen Zustand „des Erkennens unfähig bin, mir die Art dieser Existenz zu denken?“ Sicherlich nirgends, vorausgesetzt, daß man das Objekt des Glaubens nicht mit widersprechenden Attributen umgibt. Denn meine Zulassung der Glaubbarkeit des Undenkbaren endet am Selbstwiderspruch; folglich gebe ich nicht die Glaubbarkeit eines Absoluten und Unendlichen zu wie dasjenige ist, womit Mansel uns mystifiziert hat. Die Summe meiner Behauptungen gegen ihn ist: daß das Absolute und Unendliche, das glaubbar, und das Absolute und Unendliche, das undenkbar ist, verschiedene Dinge sind; daß das Absolute und Unendliche, dessen Begriff, wie er gezeigt hat, durch die darin enthaltenen Widersprüche sich selbst aufhebt, dasjenige ist, das absolut und unendlich alle Attribute besitzt, und daß dieses ebenso unglaublich wie undenkbar ist; daß das glaubbare Absolute und Unendliche dasjenige ist, das absolut und unendlich einige gegebene, in ihrem endlichen Grade uns bekannte Attribute besitzt und deshalb denkbar ist; und daß es keinen Widerspruch in sich begreift, wenn wir nicht unter die Attribute solche mit einschließen, die einander widersprechen, in welchem Falle es allerdings undenkbar, aber auch unglaublich ist.

Wenn Mansel (S. 14—18 und 142) behauptet, „unendlich sein“ sei für unser Vorstellungsvermögen unvereinbar mit „eine Person sein“, so antworte

Wir wollen nun von Mansels metaphysischer Beweisführung in einem unwesentlichen Streitpunkte zu einem viel wichtigeren Gegenstand übergehen, zu seinem praktischen Schlusse nämlich, daß wir die göttlichen Attribute nicht in einer Weise zu erkennen vermögen, die uns berechtigen könnte, eine Aussage über Gott aus dem Grunde zurückzuweisen, daß sie mit seinem Charakter unvereinbar sei. Wir wollen untersuchen, ob diese Behauptung ein richtiger Folgesatz aus der Relativität der menschlichen Erkenntnis ist, entweder wie sie in Wirklichkeit ist, oder wie sie von Hamilton und Mansel verstanden wird.

Die grundlegende Eigentümlichkeit unserer Erkenntnis Gottes ist, wie Mansel sagt, daß wir ihn nicht erkennen und nicht erkennen können, wie er an sich ist. Deshalb verurteilt er gewisse Personen, die er Rationalisten nennt, als unphilosophisch, wenn sie eine Behauptung als unvereinbar mit dem Charakter Gottes verwerfen. Dies ist, soweit Worte reichen, eine triftige Antwort auf einige der späteren Transscendentalisten — auf diejenigen, die annehmen, daß wir eine Intuition von der göttlichen Natur haben; obwohl es selbst ihnen gegenüber nicht schwer sein würde nachzuweisen, daß die Antwort nur die Oberfläche trifft. Diese „Rationalisten“ aber, die, wie Mansel selbst, sich zu der „Relativität der menschlichen Erkenntnis“ bekennen, werden von seiner Folgerung nicht berührt. Wir können Gott (antworten sie) nicht erkennen, wie er an sich ist. Zugegeben; und was dann? Können wir den Menschen

ich, daß es „das Unendliche sein“ ist, worauf dies zutrifft. Wenn er darauf besteht (falls er es wirklich tut), daß der Schöpfer in einer für uns undenk-
baren Weise dieses Nicht-Seiende sein muß; wenn er (S. 100) den Schöpfer mit etwas identifiziert, das, wie wir glauben müssen, „die einzige Existenz ist, indem es keine Mehrheit aufser sich hat“, und „einfach, indem es keine Mehrheit in sich hat“, und so buchstäblich alle Mehrheit im Universum aufhebt; wenn er (S. 28, 29) sagt, „wir glauben, daß“ Gottes „eigene Natur „einfach und einförmig (simple and uniform) ist, indem sie keinen Unterschied „zwischen verschiedenen Attributen, noch zwischen irgend einem Attribut und „seinem Subjekt zuläßt“; daß sie dennoch denkbar für uns ist „nur ver-
„mittelst verschiedener Attribute, die unterschieden sind vom Subjekt und „unter einander“, d. h. gedacht durch uns, wie sie nicht ist: so scheint mir, daß wenn er in solcher Weise den alten Theologen in der mystischen Metaphysik folgt, die der mystischen Theologie stets zu Diensten steht, er den Theismus und das Christentum (um das geringste zu sagen) mit sehr überflüssigen Schwierigkeiten belastet.

erkennen, wie er an sich ist, oder die Materie, wie sie an sich ist? Wir nehmen keine andere Erkenntnis Gottes in Anspruch, als wir sie von Menschen oder von der Materie haben. Weil ich weder meine Mitmenschen, noch irgend eine der Naturkräfte erkenne, wie sie an sich sind: bin ich deshalb nicht frei, etwas, was ich in Bezug auf sie höre, als unvereinbar mit ihrem Charakter in Zweifel zu ziehen? Ich weiß etwas vom Menschen und von der Natur, nicht wie sie an sich sind, sondern wie sie in Relation zu uns sind; und in seiner Relation zu uns, und nicht wie er an sich ist, nehme ich an, etwas von Gott zu erkennen. Die Attribute, die ich ihm beilege, wie Güte, Wissen, Macht sind sämtlich relativ. Sie sind Attribute (sagt der Rationalist), die meine Erfahrung mich befähigt mir vorzustellen, und die ich als bewiesen betrachte, nicht absolut durch eine Intuition Gottes, sondern phänomenal, durch seine Wirksamkeit in der Schöpfung, wie sie durch meine Sinne und mein Verstandesvermögen erkannt wird. Diese relativen Attribute, jedes von ihnen in unendlichem Grade, sind alles, was ich von Gott auszusagen behaupte. Wenn ich eine Lehre als unvereinbar mit Gottes Natur verwerfe, so heißt das nicht unvereinbar mit dem, was Gott an sich ist, sondern unvereinbar mit dem, als was er uns offenbart ist. Wenn meine Erkenntnis von ihm nur phänomenal ist, so sind die Behauptungen, die ich verwerfe, ebenfalls phänomenal, und wenn diese Behauptungen mit meiner relativen Erkenntnis von ihm unvereinbar sind, so ist es keine Widerlegung, zu sagen, daß alle meine Erkenntnis von ihm relativ ist. Das ist nicht mehr ein Grund dagegen, eine angebliche Tatsache als Gottes unwürdig zu bezweifeln, als eine andere angebliche Tatsache als Turgots oder Washingtons unwürdig zu bezweifeln, die ich auch nicht als Noumena kenne, sondern nur als Phänomene.

Ans diesen Schwierigkeiten gibt es für Mansel nur einen Ausweg, und er ergreift ihn. Er muß behaupten, nicht nur daß ein absolutes Wesen an sich unerkennbar ist, sondern daß die relativen Attribute eines absoluten Wesens ebenso unerkennbar sind. Er muß sagen, daß wir nicht wissen, was Weisheit, Gerechtigkeit, Wohlwollen, Gnade sind, wie sie in Gott existieren. Demgemäß sagt er es. Folgendes sind seine direkten Äußerungen darüber; wie eine stillschweigend darin enthaltene Lehre durchzieht es seine ganze Argumentation.

„Es ist eine Tatsache,¹⁾ welche die Erfahrung uns aufzwingt, und die es unnütz ist, auch wenn dies möglich wäre, zu bemänteln, daß die Vorstellung Gottes nach dem Vorbild der höchsten menschlichen Sittlichkeit, die wir uns zu denken vermögen, nicht ausreicht, für alle durch die Art seiner natürlichen Vorsehung offenbarten Phänomene eine Erklärung zu geben. Die Verhängung körperlicher Leiden, die Zulassung des sittlich Bösen, das Unglück des Guten, das Wohlergehen des Schlechten, die Verbrechen der Schuldigen in Verbindung mit dem Elend Unschuldiger, das späte Erscheinen und die nur teilweise Ausbreitung sittlicher und religiöser Erkenntnis in der Welt —: alles dies sind Tatsachen, die unzweifelhaft mit der unendlichen Güte Gottes, wir wissen nur nicht wie, in Einklang zu bringen sind, die aber sicherlich nicht aus der Annahme erklärt werden können, daß ihr einziges und ausreichendes Vorbild in der endlichen Güte des Menschen zu finden ist.“ Mit anderen Worten, wir müssen annehmen, daß die Gott beigelegte unendliche Güte nicht diejenige Güte ist, die wir an unseren Mitmenschen kennen und lieben, nur unterschieden als unendlich ihrem Grade nach, sondern daß sie der Art nach verschieden und eine gänzlich andere Eigenschaft ist. Wenn wir die eine „endliche Güte“ nennen, die andere „unendliche Güte“, so meinen wir nicht, was die Worte aussagen, sondern etwas anderes: wir wenden mit Absicht denselben Namen auf Dinge an, die wir als verschieden voneinander betrachten.

Als Ketzerei seiner Gegner bekämpft Mansel demgemäß die Ansicht, daß unendliche Güte nur dem Grade nach von endlicher Güte verschieden sei. Die Vorstellung,²⁾ „daß die „Attribute Gottes sich nur dem Grade, nicht der Art nach von denjenigen der Menschen unterscheiden, und daß daher gewisse „geistige und sittliche Eigenschaften, deren wir uns unmittelbar in uns selbst bewußt sind, uns gleichzeitig ein wahres und „adäquates Bild der unendlichen Vollkommenheiten Gottes gewähren“ (das Wort „adäquat“ muß durch Unachtsamkeit eingeschlüpft sein, weil es sonst eine unverzeihliche Entstellung sein würde), diese Vorstellung identifiziert er mit „dem vulgären „Rationalismus, der die Vernunft des Menschen in ihrer ge-

¹⁾ Limits of Religious Thought, Vorrede zur 4. Auflage, S. 13.

²⁾ Ebenda S. 26.

„wöhnlichen und normalen Tätigkeit als das höchste Kriterium „religiöser Wahrheit betrachtet“. Und in seiner Charakteristik der Folgerungsweise dieses vulgären Rationalismus erklärt er als dessen Prinzipien, dafs¹⁾ „alle die Vorzüge, deren wir uns in den Geschöpfen bewußt sind, notwendigerweise „in derselben „Art, obwohl in höherem Grade, im Schöpfer vorhanden sein „müssen. Gott ist in der Tat weiser, gerechter, gnädiger als „der Mensch; aber aus ebendem Grunde kann seine Weisheit, „Gerechtigkeit und Gnade nichts enthalten, was mit den entsprechenden Attributen in ihrem menschlichen Charakter unvereinbar ist“. Diese Lehre ist es, gegen die Mansel sich berufen „fühlt, einen nachdrücklichen Protest einzulegen.

Hier nun nehme ich meinen festen Stand auf dem anerkannten Prinzip der Logik und Sittlichkeit, dafs, wenn wir verschiedene Dinge meinen, wir kein Recht haben, sie mit demselben Namen zu benennen, und dieselben moralischen und intellektuellen Prädikate auf sie anzuwenden. Die Sprache hat für die Worte „gerecht“, „gnädig“, „wohlwollend“ keine andere Bedeutungen als diejenigen, in denen wir sie von unseren Mitmenschen aussagen; wenn es dies nicht ist, was wir mit ihnen ausdrücken wollen, kommt es überhaupt nicht für uns in Betracht, die Worte anzuwenden. Wenn wir sie von Gott aussagen und damit nicht durchaus die nämlichen Eigenschaften, nur mit dem Unterschied des höheren Grades, aussagen wollen, so sind wir weder philosophisch noch moralisch berechtigt, sie überhaupt auszusagen. Wendet man ein, die Eigenschaften seien zwar die gleichen, aber wir können sie uns nicht denken, wie sie sind, wenn sie ins Unendliche erhoben werden, so gebe ich zu, dafs wir in einem ihrer Elemente, in ihrer Unendlichkeit, sie uns nicht adäquat denken können. Aber wir können sie uns in ihren anderen Elementen denken, welche genau dieselben sind in der unendlichen wie in der endlichen Entwicklung. Alles, was bis zum Unendlichen geführt ist, muß alle Eigentümlichkeiten desselben Dinges in seinem endlichen Zustande haben, ausgenommen diejenigen, die von der Endlichkeit abhängen. Hat unter den vielen, die gesagt haben, dafs wir uns den unendlichen Raum nicht denken können, je einer angenommen, er sei nicht Raum, er besitze nicht alle die Eigenschaften, durch die der Raum charakterisiert wird? Der unendliche

¹⁾ Limits of Religious Thought, S. 28.

Raum kann weder kubisch noch sphärisch sein, weil dies Modi des Begrenztseins sind. Kann sich aber jemand vorstellen, daß wir, wenn wir den Raum durchschweifen, zu einer Region gelangen könnten, die nicht ausgedehnt ist; von der ein Teil nicht außerhalb des anderen liegt; wo, obwohl niemand dazwischen tritt, Bewegung unmöglich, oder wo die Summe von zwei Seiten eines Dreiecks kleiner ist als die dritte? Die parallele Behauptung kann man in Bezug auf die unendliche Güte aufstellen. Was ihr als „unendlich“ oder „absolut“ angehört, mag ich mir nicht an zu wissen. Aber ich weiß, daß unendliche Güte Güte sein muß, und daß, was mit Güte nicht vereinbar ist, sich auch mit unendlicher Güte nicht vereinigen läßt. Wenn ich Gott Güte beilege und darunter nicht das meine, was ich unter Güte verstehe; wenn ich nicht die Güte meine, von der ich einige Erkenntnis habe, sondern ein unbegreifliches Attribut einer unbegreiflichen Substanz, das, soviel ich weiß, eine ganz verschiedene Eigenschaft sein kann von derjenigen, die ich liebe und verehere, und, wenn wir Mansel glauben sollen, ihr in manchen wesentlichen Einzelheiten sogar entgegengesetzt sein muß: was meine ich dann damit, wenn ich es Güte nenne, und welchen Grund habe ich, es zu verehere? — Wenn ich nicht weiß, was das Attribut bedeutet, kann ich auch nicht sagen, daß es ein geeigneter Gegenstand der Ehrfurcht ist. Zu sagen, Gottes Güte kann der Art nach verschieden sein von Menschengüte: was ist das anderes, als mit einer kleinen Änderung des Ausdrucks zu sagen, Gott sei möglicherweise nicht gut? In Worten etwas behaupten, was wir dem Sinne nach nicht meinen, ist eine so passende Definition einer moralischen Falschheit, wie sie nur irgend gegeben werden kann. Überdies nehme man an, daß der Gottheit gewisse unbekannte Attribute in einer Religion beigelegt werden, deren äußere Beweise für meinen Geist so vollgiltig sind, daß sie von ihrer göttlichen Herkunft mich wahrhaft überzeugen. Wenn ich nicht glaube, daß Gott dieselben moralischen Attribute besitzt, die ich, soviel geringer der Grad auch sein mag, in einem guten Menschen finde: welchen Grund der Gewissheit habe ich von Gottes Wahrhaftigkeit? Alle Zuversicht zu einer Offenbarung setzt eine Überzeugung voraus, daß Gottes Attribute in allem, ausgenommen dem Grade nach, dieselben sind, wie die besten menschlichen Attribute.

Wenn mir anstatt der „frohen Botschaft“, dafs es ein Wesen gibt, in dem alle Vorzüge, die der höchste menschliche Geist erdenken kann, in einem für uns undenkbaaren Grade existieren, gesagt wird, dafs die Welt von einem Wesen regiert wird, dessen Attribute unendlich sind, dafs wir aber nicht erfahren können, was diese Attribute bedeuten, noch welches die Prinzipien seiner Regierung sind, ausgenommen dafs „die „höchste menschliche Sittlichkeit, die wir uns zu denken „imstande sind“, sie nicht bestätigt: so überzeuge man mich davon, und ich werde mein Schicksal tragen, so gut ich kann. Wenn mir aber gesagt wird, ich solle das glauben und zu gleicher Zeit dieses Wesen mit Namen nennen, welche die höchste menschliche Sittlichkeit ausdrücken und behaupten, so sage ich in klaren Worten: nein! Welche Macht auch ein solches Wesen über mich haben mag, eins gibt es, was es nicht vermag: es wird mich nicht zwingen, es anzubeten. Ich werde kein Wesen gut nennen, das nicht ist, was ich darunter verstehe, wenn ich das Epitheton auf meine Mitmenschen anwende;¹⁾ und wenn ein solches Wesen mich zur Hölle verdammen kann, weil ich es nicht so nenne, zur Hölle werde ich gehen.

Damit will ich durchaus nicht meinen eigenen beschränkten Verstand als ein Kriterium göttlicher oder anderer Weisheit hinstellen. Wenn jemand weiser und besser ist als ich selbst, nicht in einem unbekannten oder unerkennbaren Sinne der Worte, sondern in ihrer allgemein von den Menschen angenommenen Bedeutung, so bin ich bereit zu glauben, dafs das, was dieser Mensch denkt, wahr, und was er tut, recht sein mag, falls ich, wenn ich nicht diese Meinung von ihm hätte, anders denken sollte; dies aber doch nur deshalb, weil ich glaube, dafs er und ich im Grunde denselben Mafsstab für Wahrheit und dieselbe Rechtsregel haben, und dafs er die Umstände des besonderen Falls wahrscheinlich besser versteht als ich. Wenn ich nicht für unwahrscheinlich hielte, dafs sein

¹⁾ Mansel sagt in seiner Erwiderung, dies bedeute, dafs ich kein Wesen gut nennen will, „wenn die Phänomene seiner Wirksamkeit von denjenigen „eines guten Menschen irgendwie verschieden sind.“ Dies ist eine falsche Auslegung: er müfste gesagt haben, „kein Wesen, von dessen Wirksamkeit „das Prinzip oder die Richtschnur verschieden ist von derjenigen, nach der „ein guter Mensch seine Handlungen zu regeln strebt“.

Begriff von Recht der meinige von Unrecht sein könnte, würde ich mich nicht vor seinem Urteil beugen. In gleicher Weise ist derjenige, der aufrichtig an einen absolut guten Regierer der Welt glaubt, nicht berechtigt, eine diesem zugeschriebene Handlung nur deshalb in Zweifel zu ziehen, weil der sehr kleine Teil der Umstände, den wir zu erkennen vermögen, sie nicht hinreichend rechtfertigt. Wenn aber das, was mir über ihn gesagt wird, derartig ist, dafs keine Tatsachen, die meiner Erkenntnis etwa hinzugesetzt werden, mich bewegen könnten, es als recht zu empfinden; wenn seine angeblichen Wege die Welt zu behandeln solche sind, dafs keine nur denkbare Hypothese über ihm bekannte und mir unbekannte Dinge sie mit der Güte und Weisheit in Einklang bringen könnte, die ich meine, so oft ich diese Ausdrücke gebrauche, sondern die in direktem Widerspruch zu ihrer Bedeutung stehen: dann kann ich, wenn das Gesetz des Widerspruchs ein Gesetz menschlichen Denkens ist, nicht beides glauben, d. h. diese Dinge, und dafs Gott ein gutes und weises Wesen ist. Wenn ich ein Wesen weise oder gut nenne und darunter nicht lediglich die Eigenschaften meine, welche die Worte bedeuten, so spreche ich unaufrichtig. Ich schmeichle ihm mit Beiwörtern, die es, wie ich mir einbilde, gerne hört, in der Hoffnung, es für meine eigenen Zwecke zu gewinnen. Denn es ist bemerkenswert, dafs der Zweifel, ob auf Gott angewandte Worte ihre menschliche Bedeutung haben, nur gefühlt wird, wenn die Worte sich auf seine moralischen Attribute beziehen, dafs man aber nie von Zweifel hört in Bezug auf seine Macht. Man sagt uns nie, dafs Gottes Allmacht nicht in der Bedeutung eines unendlichen Grades der Macht angenommen werden müsse, die wir in den Menschen und der Natur kennen, und dafs sie vielleicht nicht bedeute, er könne uns töten oder den ewigen Flammen überantworten. Die göttliche Macht wird stets in einer völlig menschlichen Bedeutung ausgelegt; göttliche Güte und Gerechtigkeit aber sollen als solche nur in einem unverständlichen Sinne aufgefaßt werden. Ist es unbillig zu mutmaßen, dies sei nur, weil diejenigen, die im Namen Gottes sprechen, den menschlichen Begriff seiner Macht nötig haben, da eine Idee, die in Furcht setzen und Gehorsam erzwingen kann, sich an reale Gefühle wenden muß; die aber zufrieden sind, dafs seine Güte als etwas Undenkbares gedacht werde, weil sie in Bezug auf ihn oft Lehren zu lehren

haben, die mit aller uns denkbaren Güte in unversöhnlichem Widerstreit stehen?*)

Es liegt mir daran, noch einmal zu sagen, daß Mansels Schlüsse seinen Argumenten nicht in ihrer ganzen Ausdehnung

*) Ich will fast die ganze Antwort Mansels auf die vorhergehenden Bemerkungen in seinen eigenen Worten anführen, (S. 164—170).

„Mill behauptet, wie viele vor ihm behauptet haben, daß die Relation „zwischen den mittelbaren Attributen Gottes und den entsprechenden Attributen „der Menschen eine Relation nicht der Identität, sondern der Analogie sei, „d. h. daß die göttlichen Attribute dieselbe Relation zu der göttlichen Natur „haben, wie die menschlichen Attribute zur menschlichen Natur. So gibt es „z. B. eine göttliche Gerechtigkeit und eine menschliche Gerechtigkeit. Gott „aber ist gerecht als der Schöpfer und Regierer der Welt, der unbegrenzte „Macht hat über alle seine Geschöpfe, und unbegrenzte Gewalt über alle ihre „Handlungen; und der Mensch ist gerecht in gewissen besonderen Beziehungen „mit Macht nur über einige Personen und einige Handlungen, soweit es für „die Bedürfnisse der menschlichen Gesellschaft erforderlich ist. Wiederum „gibt es eine göttliche Gnade und eine menschliche Gnade. Gott aber ist „gnädig in einer Weise, die der gerechten Regierung des Universums ange- „messen ist; und der Mensch ist gnädig in einem gewissen beschränkten Umfange, „indem die Anwendung des Attributs durch Rücksichten auf die Wohlfahrt „der Gesellschaft oder Einzelner geleitet wird. Oder, um einen allgemeineren „Fall zu nehmen: der Mensch hat in sich eine Regel für Recht und Unrecht, „welche Unterwerfung unter die Macht eines Höheren in sich schließt (denn das „Gewissen hat Macht nur insofern, als es das Gesetz Gottes widerspiegelt); „während Gott in sich eine Regel für Recht und Unrecht hat, die keine höhere „Macht in sich schließt und durch seine eigene Natur absolut bestimmt ist. „Der Fall ist derselbe, wenn wir moralische Attribute nicht äußerlich be- „trachten in ihren aktiven Äußerungen, sondern innerlich in ihrer psycho- „logischen Konstitution. Wenn wir Gott nicht dieselbe allgemeine geistige „Konstitution von Verstand, Leidenschaft und Willen, dieselbe Relation zu „Beweggründen und Reizen, dieselbe Überlegung und Wahl der Alternative, „dieselbe zeitliche Aufeinanderfolge von Tatsachen im Bewußtsein beilegen, „die wir den Menschen zuschreiben, so folgt, daß diese psychologischen „Relationen zwischen Vernunft, Willen und Verlangen, die in der Vorstellung „des menschlichen Handelns eingeschlossen sind, die göttlichen Vorzüge an „sich nicht darstellen, sondern sie nur durch Analogien endlicher Dinge „erläutern können. Und wenn ein Mensch in dem Urteil über das Verhalten „seiner Mitmenschen dem Irrtum in demselben Verhältnis unterliegt, als er „unfähig ist, sich in ihre Lage zu versetzen oder sich ihre Denkart und „Grundsätze des Handelns zu vergegenwärtigen — wie das Kind z. B. ver- „urteilt ist zu irren, wenn es die Handlungen des Mannes, oder der Wilde, „wenn er die Handlungen des zivilisierten Menschen beurteilt —, so ist „sicherlich noch weit mehr Raum für Irrtum im Urteil der Menschen über „die Wege Gottes, in dem Verhältnis wie der Unterschied zwischen Gott und „Mensch größer ist als der zwischen einem Manne und einem Kinde. . . . Wir

entsprechen, und daß er die Lehre, Gottes Gerechtigkeit und Güte seien gänzlich verschieden von dem, was menschliche Wesen darunter verstehen, nicht anerkennt. Er würde zugeben

„wollen einfach fragen, ob Mill wirklich annimmt, daß das Wort „gut“ alle „Gemeinsamkeit der Bedeutung verliert, wenn es, wie es beständig geschieht, „auf verschiedene Personen unter unseren Mitmenschen mit ausdrücklicher „Beziehung auf ihre verschiedenen Pflichten und ihre verschiedene Befähigung „sie zu erfüllen angewandt wird? Die Pflichten eines Vaters sind nicht dieselben wie die eines Sohnes. Ist das Wort deshalb wirklich zweideutig, wenn „wir von einem Menschen als einem guten Vater, und von einem anderen „als einem guten Sohne sprechen? Ja, wenn wir im allgemeinen von einem „Menschen als gut sprechen, hat dann das Epitheton nicht eine stillschweigende „Beziehung auf menschliche Natur und menschliche Pflichten? Und gibt es „überhaupt keine Gemeinsamkeit der Bedeutung, wenn dasselbe Epitheton „auf andere Geschöpfe angewandt wird? *Ἡ ἀρετὴ τοῦ τοῦ ἑγγύου τοῦ οὐκ ἑγγύου* — „die Güte jeglichen Wesens, welches es auch sei, steht in Beziehung zu der „Natur und der Pflicht dieses Wesens. Wir wollen deshalb Mills Deklamation „an einem Parallellfall auf die Probe stellen. Ein kluger und erfahrener „Vater wendet sich an einen jungen und unerfahrenen Sohn: „Mein Sohn, „sagt er, es mag wohl sein, daß manche meiner Handlungen Dir nicht klug „oder nicht gut scheinen, oder doch so sind, daß Du sie an meiner Stelle „anders machen würdest. Du mußt aber bedenken, daß Deine Pflichten „verschieden sind von den meinigen, daß Deine Kenntnis meiner Pflichten „sehr unvollkommen ist, und daß es wohl Dinge geben mag, deren Klugheit „und Güte Du jetzt nicht einsehen kannst, die Du aber später vielleicht als „klug und gut erkennen wirst.“ „Vater, sagt der Sohn, Deine Grundsätze zu „handeln sind nicht dieselben wie die meinigen; die höchste Sittlichkeit, die „ich mir gegenwärtig vorzustellen vermag, bestätigt sie nicht; und was das „anbetrifft, zu glauben, daß Du gut bist in allem, wovon ich die Güte nicht „deutlich sehe“ — wir wollen Mills Alternative nicht wiederholen; wir wollen „nur fragen, ob es nicht gerade so möglich ist, daß es zwischen Gott und „den Menschen ebensoviel Unterschied gebe, wie zwischen einem Kind und „seinem Vater?“

Es gibt eine Art von Kontroverse, die ich mich nicht erinnere, je in einer Aufzählung von Täuschungen gefunden zu haben, die aber eines Tages unter irgend einem Namen, wie etwa Umkehrung der Rollen, dort ihre Stelle finden wird. Sie besteht darin, daß mit Entrüstung, als gegen deinen Gegner gerichtet, gerade das Prinzip verteidigt wird, das er gegen dich selbst behauptet. Würde nicht jeder Leser der obigen Stelle annehmen, daß es Mansel ist, der gegen mich für die „Gemeinsamkeit der Bedeutung“ des Wortes „gut“ streitet, auf welches Wesen auch immer es angewandt werde, anstatt daß ich gegen ihn dafür streite? Ich bin es, der sagt, daß, wie Güte in einem guten Vater genau die gleiche Eigenschaft ist wie Güte in einem guten Sohn, so müsse Güte in einem guten Gott in allem, außer dem Grade nach, dieselbe Eigenschaft sein wie Güte in einem guten Menschen; oder wir sind nicht berechtigt sie Güte zu nennen. Mansel ist es, der dies in Abrede stellt und

und gibt auch zu, daß die Eigenschaften, wie sie von uns gedacht werden, einige Ähnlichkeit haben mit der Gerechtigkeit und Güte, die Gott angehören, weil der Mensch nach dem

behauptet, es liege mehr darin als ein Unterschied des Grades. Und wenn man nicht annehmen will, daß er mit den Beispielen, die er jetzt anwendet, in diesem Punkte kapituliert, so ist seine Verteidigung überhaupt keine Verteidigung. Denn er verwechselt einen Unterschied in den äußeren Umständen, unter denen von einer sittlichen Qualität Gebrauch gemacht werden soll, mit einem Unterschied in der Qualität selbst. Hält in seinem erdichteten Gespräch zwischen einem Sohn und einem Vater der Sohn das Verhalten des Vaters wirklich für unvereinbar mit einer Güte, wie er durch die Unterweisung des Vaters sie in sich selbst verwirklicht oder an anderen zu erkennen gelernt hatte? Glaubt er nicht, daß sie dieselbe Güte ist, daß sie aber mit einer Kenntnis der Umstände und mit einer Beurteilung der Mittel handelt, die er selbst nicht besitzt? Glaubt der Sohn, daß das Verhalten des Vaters nicht nach demselben Sittengesetz zu rechtfertigen sei, das er dem Sohne vorschreibt, und daß es, um den Vater zu rechtfertigen, nötig sei anzunehmen, er werde durch eine andere Art von Sittlichkeit getrieben, die nicht dieselbe ist, sondern die nur dieselbe Relation zu der Natur des Vaters hat, wie die andere Güte zu der Natur des Sohnes? Wenn der Sohn unbedingtes Vertrauen zu seinem Vater besitzt, wird er nicht mit den Worten, die Mansel ihm in den Mund legt, antworten, „Deine Grundsätze zu handeln sind nicht dieselben wie die meinigen“. Er wird sagen, „Deine Grundsätze zu handeln sind mir wohl bekannt: es sind die, welche Du mich gelehrt hast, diejenigen, nach denen ich in meinen besten Augenblicken, wenn auch mit geringerer Kraft, mein Verhalten zu regeln bemüht bin. Du bist auferstande, nach anderen Grundsätzen zu handeln. Da ich Deine Grundsätze kenne und nicht weiß, welches Verhalten in Deiner anders gearteten Lage die Grundsätze erfordern, aber überzeugt bin, daß Du es weißt, bin ich sicher, daß Du nach diesen Grundsätzen handelst“. Alle die Zugeständnisse, die aus ähnlichen Gründen für menschliche Unwissenheit gefordert werden können, wenn es sich darum handelt, das zu beurteilen, was Gott beigelegt wird, habe ich reichlich gemacht.

Über den letzten Teil des Paragraphen im Text macht Mansel einige weitere Bemerkungen. Auf die Behauptung: „daß der Zweifel, ob auf Gott angewandte Worte ihre menschliche Bedeutung haben, nur gefühlt wird, wenn die Worte sich auf seine moralischen Attribute beziehen, daß man aber nie von Zweifel hört in Bezug auf seine Macht“, antwortet Mansel (S. 172): „Wir treten Mills zuversichtlicher Behauptung mit einer direkten Verneinung entgegen und benutzen die Gelegenheit, ihn zu belehren, daß die Vorstellung von unendlicher Macht dieselben Schwierigkeiten verursacht hat und von Philosophen und Theologen in derselben Weise erörtert worden ist, wie diejenigen von unendlicher Weisheit und unendlicher Güte. Hat Mill nie von solchen Fragen gehört wie: ob Allmacht das Vergangene zurückbringen kann? ob Gott tun kann, was er nicht den Willen hat zu tun? ob Gottes vollkommene Voraussicht vereinbar ist mit seiner eigenen voll-

Bilde Gottes geschaffen wurde. Aber ein halbes Zugeständnis wie dieses, das kein Christ zu machen umhin könnte, weil ohne dies das ganze christliche Ideal umgestürzt würde, vermag ihn nicht zu retten; es befreit ihn von keiner Schwierigkeit, zerstört aber den ganzen Aufbau seines Arguments. Die göttliche Güte, von der gesagt wird, sie sei etwas von menschlicher Güte Verschiedenes, von der aber die menschliche Vorstellung von Güte ein unvollkommener Abglanz oder eine Ähnlichkeit ist: stimmt sie mit dem überein, was Menschen im eigentlichen Wesen

„kommenen Freiheit? ob Gott eine bessere Welt hätte schaffen können als „die existierende?“ In Erwiderung auf diese so großmütig gewährte Belehrung antworte ich demütig, daß ich „von solchen Fragen gehört habe“: ich sehe aber in ihnen (mit Ausnahme der zweiten, die sich auf die Bedeutung von „Macht“, nicht von „unendlicher Macht“ bezieht) nur, meistens frivole, Fragen, wieviel Macht Gott mehr hat als die Menschen. Es handelt sich um keinen Unterschied in der Vorstellung von Macht an sich, die in beiden Fällen dieselbe ist, nämlich die Übereinstimmung von Erfolg und Wollen. Von der göttlichen Allmacht setzt man immer voraus, daß sie einen unendlichen Grad dieser Übereinstimmung und von nichts anderem bedeute. Unendliche Güte aber bedeutet nach Mansel nicht einen unendlichen Grad, sondern eine verschiedene Art, die keine mit menschlicher Güte gemeinsame Definition zuläßt.

[Hierauf gibt Mansel eine merkwürdige Antwort. Er sagt: „wenn „Macht, wie sie von Menschen ausgesagt wird, die Übereinstimmung von Erfolg „und Wollen bedeutet, so kann der Mensch sicherlich nicht mehr tun, als „er wirklich den Willen hat zu tun; denn es kann keine Übereinstimmung „geben, als wo ein Wollen und ein Erfolg vorhanden sind“. Wir können wissen, daß der Erfolg unserem Wollen entsprechen würde, auch wenn er nicht tatsächlich eingetreten ist. Ich glaube, die meisten Menschen würden, wenn sie sagen, sie hätten die Macht sich in einen Brunnen zu stürzen, damit meinen, daß, wenn sie den Willen hätten sich hineinzustürzen, die Ausführung folgen würde. Und wenn man fragte, ob es für die Macht Gottes irgend welche Grenzen gibt, so würde der Sinn der Frage sein: gibt es etwas, was, wenn es von ihm gewollt ist, sich nichtsdestoweniger nicht ereignen würde. Was sonst darunter gemeint sein könnte, wenn wir von einem lebenden Wesen sagen, daß es Macht besitzt, vermag ich nicht zu erraten.]

Dem Schlusssatz wird von Mansel vorgeworfen, daß er den Gegnern unehrenhafte Motive unterziehe. Wäre es nicht dieses Beweises halber gewesen, so würde ich für unnötig gehalten haben, zu sagen, daß keine Verdächtigung gegen die Aufrichtigkeit, sei es von Klassen oder von Einzelnen, beabsichtigt war. Aber die Wirkung, die der Zwang des Standes der Menschen auf ihre Ansichten und auch auf ihr Verhalten ausübt, ist ein Element, das zu weit reichend und von zu großem Einfluß auf menschliche Angelegenheiten ist, als daß man es „aus Furcht, persönliche Empfindsamkeiten zu verletzen, immer mit Schweigen übergehen könnte.

(essence) der Eigenschaft Güte nennen, mit dem, worin Güte besteht? Wenn dies der Fall ist, so haben „die Rationalisten“ recht; es ist nicht unerlaubt, von der einen auf die andere zu schließen. Wenn nicht, so ist das göttliche Attribut, was es sonst auch sein mag, nicht Güte und sollte nicht mit diesem Namen benannt werden. Wenn es nicht eine menschliche Vorstellung gibt, die mit ihm übereinstimmt, so kann keine menschliche Benennung richtig darauf angewandt werden: es ist einfach das unbekannte Attribut eines unbekannten Dinges; es hat kein Dasein in Beziehung auf uns, wir können nichts von ihm aussagen und schulden ihm keine Anbetung. Das ist die unvermeidliche Alternative.¹⁾

¹⁾ Mansel sagt (S. 175): „Die wirkliche Streitfrage ist nicht, ob das „rationalistische Argument erlaubt oder unerlaubt, sondern ob es in seiner „rechtmäßigen Anwendung als fehlbar oder als unfehlbar anzusehen ist.“ Wenn das alles wäre, würde kein Grund zum Streit zwischen ihm und den Rationalisten gegeben sein. Denn wer hat je von einem menschlichen Schluss gesagt, daß er unfehlbar sei? Auch, glaube ich, würde kein „Rationalist“ von Mansels Ansicht über die „rechtmäßige Anwendung“ des Arguments abweichen, von dem er durchweg in seiner achten Vorlesung erklärt, daß es (als ein Argument unter anderen) allein auf die Frage über die Authentizität einer Offenbarung zulässig sei. Kein Rationalist, sollte ich meinen, glaubt, daß das, was er als unvereinbar mit der göttlichen Güte verwirft, in Wirklichkeit durch Gott offenbart worden ist. Die Rationalisten geben nicht zu, daß es offenbart worden ist, und glauben gleichzeitig, daß es falsch sei. Sie glauben, daß es entweder eine irrige Auslegung ist, oder daß es durch menschliche Mittel seinen Weg in Dokumente gefunden hat, die sie nichtsdestoweniger als Berichte einer Offenbarung betrachten können. Sie gestehen deshalb Mansel zu (und wenn nicht die Hypothese von einem Gott, der nicht gut ist, zugelassen wäre, können sie nicht umhin zuzugestehen), daß die sittlichen Einwände gegen eine Religionslehre nur dann gegen ihre Wahrheit gültig sind, wenn sie schwer genug sind, alle die äußeren Zeugnisse, die für ihre göttliche Offenbarung vorhanden sein können, an Gewicht zu übertreffen. Wenn es sich aber um die Frage handelt, wieviel Gewicht sittlichen Einwürfen zugestanden werden muß, so wird sich ein radikaler Unterschied ergeben einerseits zwischen denjenigen, die glauben, daß göttliche Güte dasselbe ist wie die bis zum Unendlichen geführte menschliche Güte, und Mansel andererseits, der glaubt, daß es eine verschiedene Eigenschaft ist, die nur einige Analogie mit der menschlichen besitzt. Es ist in der Tat schwer zu verstehen, wie jemand, der sich zu der letzteren Ansicht bekennt, einem solchen Argument gegen eine Religionslehre mehr als ein nominelles Gewicht beilegen kann. Denn wenn etwas nach göttlicher Güte recht sein kann, was nach einem selbst unendlichen Grade menschlicher Güte unrecht sein würde; und wenn alle unsere Erkenntnis sich darauf beschränkt, daß es einige Analogie

Um zu schliessen: Mansel hat keinen Zusammenhang zwischen seinen philosophischen Prämissen und seinem theologischen Schluss nachgewiesen. Die Relativität der menschlichen Erkenntnis, die Unerkennbarkeit des Absoluten und die Widersprüche, die sich aus dem Versuch ergeben, ein Wesen mit allen Attributen oder ohne jedes Attribut zu denken, bilden kein Hindernis für uns, von Gott dieselbe Art von Erkenntnis zu haben, wie wir sie von anderen Dingen besitzen, nämlich nicht wie sie absolut, sondern wie sie relativ existieren. Der Satz, daß wir die sittlichen Attribute Gottes uns nicht in einer Weise denken können, die uns befähigte, von einer Lehre oder Behauptung zu sagen, sie sei unvereinbar mit ihnen, hat keine Grundlage in den Gesetzen des menschlichen Geistes. Wollte man ihm zugeben, so würde er nicht beweisen, daß wir Gott Attribute beilegen sollen, die zwar denselben Namen tragen wie menschliche Attribute, aber nicht in demselben Sinne zu verstehen sind. Dagegen würde er beweisen, daß wir Gott überhaupt keine moralischen Attribute beilegen sollen, insofern keine uns bekannten oder denkbaren Attribute in Bezug auf ihn wahr, und wir zu absoluter Unwissenheit über ihn als ein moralisches Wesen verurteilt sind.

zwischen beiden geben kann, während niemand behauptet irgend welche Kenntnis zu haben, wie weit diese Analogie reicht, aber angenommen werden kann, daß sie ebenso fern liegt, wie alles übrige der göttlichen Natur von der menschlichen entfernt ist: dann ist es unmöglich, einem Argument, das auf den Widerspruch einer solchen Analogie begründet ist, irgend ein bestimmtes Gewicht beizumessen. Es wird zu einem bloß dialektischen *locus communis*: einem Argument, das angenommen und aufgestellt wird, wie es gerade paßt, und das verschiedene Menschen für verschiedene Fälle, je nach Laune und Verurteilen, für gültig halten werden.

Kapitel 8.

Das Bewußtsein, wie es von Hamilton verstanden wird.

In der Erörterung der Relativität der menschlichen Erkenntnis und der Philosophie des Bedingten haben wir diejenigen metaphysischen Lehren Hamiltons einer Betrachtung unterzogen, die am meisten dazu beigetragen haben, seiner Philosophie die ihr eigene individuelle Färbung zu geben, und ferner die wichtigsten derjenigen, die als speziell ihm angehörig betrachtet werden können. In einer gewissen Anzahl minder wichtiger Punkte, und in einem Punkte von allererster Bedeutung, der Kausalität, werden wir wiederum eigene Ansichten Hamiltons zu prüfen haben. In den meisten Gegenständen aber, die noch zu erörtern bleiben, wenigstens auf psychologischem Gebiet (im Unterschied vom logischen) ist Hamilton lediglich ein hervorragender Repräsentant einer der beiden großen Schulen metaphysischen Denkens, nämlich derjenigen, die ihre populäre Benennung von Schottland ableitet, und deren Begründer und berühmtester Vorkämpfer ein Philosoph war, den, im ganzen genommen, Hamilton jedem anderen vorzuziehen scheint, Dr. Reid. Im folgenden werden wir uns deshalb weniger mit Hamiltons Philosophie als solcher zu befassen haben, als mit der allgemeinen Denkart, der sie angehört. Wir werden Lehren zu kritisieren haben, die ihm mit vielen anderen Denkern gemeinsam sind, werden aber dabei seine Schriften als Text benutzen und die Ansichten hauptsächlich in der Form behandeln, in welcher er sie dargeboten hat. Kein anderer Weg würde so ehrlich gegen die Ansichten selbst sein; nicht allein weil sie innerhalb des letzten halben Jahrhunderts keinen so fähigen und niemals einen Lehrer gehabt haben, der mit den

Lehren anderer so vertraut war, sondern auch, weil er den großen Vorteil hatte, der letzte gewesen zu sein. Alle Theorien schleppen anfangs die Bürde von Irrtümern und Versehen mit sich, die nicht in den Theorien selbst liegen, sondern entweder persönliche Irrtümer ihrer Urheber sind, oder aus dem unvollkommenen Zustand des philosophischen Denkens zur Zeit ihres Entstehens hervorgehen. Später werden die Irrtümer, die sich zufällig an die Theorie hefteten, abgestreift; die am meisten in die Augen fallenden Einwände werden bemerkt und mit mehr oder weniger Erfolg bekämpft, und die Theorie, wenigstens anscheinend, mit anerkannten Wahrheiten, denen sie anfangs zu widersprechen schien, in Einklang gebracht. Einer der unehrmlichsten obwohl gebräuchlichsten Kniffe der Kontroverse ist der, den Angriff ausschließlich gegen die erste, rohe Form einer Lehre zu richten.¹⁾ Wer Lockes Philosophie beurteilen wollte wie sie in Locke, Berkeleys Philosophie wie sie in Berkeley, oder Reids Philosophie wie sie in Reid ist, würde sie oft auf Grund gelegentlicher Mißverständnisse verurteilen, die keinen wesentlichen Teil ihrer Lehre bilden, und von denen ihre späteren Anhänger und Ansleger frei sind. Die Form, die Hamilton der Reidschen Theorie gegeben hat, ist die letzte, und durch keinen anderen ihrer Verteidiger ist sie so gut gewahrt oder mit so scharfsinnigen Bezeichnungen und mit so scharfer Präzision zum Ausdruck gebracht worden. Wenn auch in einigen wenigen Punkten der frühere Philosoph mir der Wahrheit näher zu sein scheint, so ist es im ganzen doch unmöglich, von Reid zu Hamilton oder von Hamilton zurück zu Reid zu gelangen, ohne von dem ungeheuren Fortschritt überrascht zu sein, den ihre gemeinsame Philosophie in der Zwischenzeit gemacht hat.

Alle Theorien der menschlichen Seele versichern, Auslegungen des Bewußtseins zu sein. Die Voraussetzung ist, daß die Schlüsse von ihnen allen entweder unmittelbar oder mittelbar auf dieser letzten Evidenz beruhen. Was das Bewußtsein direkt offenbart, bildet zusammen mit dem, was berechtigterweise aus seinen Offenbarungen erschlossen werden kann, nach

¹⁾ Dies ist z. B. das Geheimnis des größten Teils der scheinbaren Triumphe, die so häufig über die Bevölkerungstheorie von Malthus und die politische Ökonomie Ricardos gewonnen werden.

allgemeinem Zugeständnis alles, was wir von der Seele oder irgend einem anderen Dinge wissen. Wenn wir wissen, was ein Philosoph als im Bewußtsein geoffenbart betrachtet, so haben wir den Schlüssel zu dem Gesamtcharakter seines metaphysischen Systems.

Hamiltons Art, das Bewußtsein aufzufassen und zu definieren, enthält einige Eigentümlichkeiten, die Erwähnung erfordern. Die Worte seiner Definition deuten an sich diese Eigentümlichkeiten nicht an. Bewußtsein, sagt er, ist ¹⁾ „die „Erkenntnis (recognition), welche die Seele oder das Ich von „seinen eigenen Zuständen oder Affektionen besitzt“; und darin „stimmen“, wie er richtig bemerkt, „alle Philosophen überein“. Alle Philosophen aber haben durchaus nicht das gleiche darunter verstanden. Die meisten (einschließlich Reid und Stewart) haben, entsprechend dem natürlichen Sinn der Worte, damit das Selbstbewußtsein gemeint. Sie haben behauptet, daß wir uns nur eines Zustandes der eigenen Seele bewußt sein können. Der Seele „eigene Zustände oder Affektionen“ sind in der Seele selbst und nicht außer ihr. Folglich haben wir, nach ihrer Meinung, die direkte Evidenz des Bewußtseins nur für die Innenwelt. Eine Außenwelt ist nur ein Schluß, der nach den meisten Philosophen berechtigt oder durch unsere geistige Konstitution sogar erzwungen, nach anderen nicht berechtigt ist.

Nichts indessen kann Hamiltons Sinn ferner liegen, als ihm nach seiner eigenen Erklärung diese Meinung liegt. Obwohl nach ihm das Bewußtsein die Erkenntnis ist, welche die Seele von ihren eigenen Zuständen oder Affektionen besitzt, sind wir uns nichtsdestoweniger außerhalb der Seele liegender Dinge bewußt. Manche Zustände der Seele sind Vorstellungen äußerer Objekte und dieser Zustände sind wir uns natürlich bewußt. Nun schließt sich einer Vorstellung bewußt sein notwendigerweise ein, daß man sich des vorgestellten Dinges bewußt ist. „Es ist ²⁾ offenbar unmöglich, daß wir uns eines „Akts bewußt sein können, ohne uns des Objekts bewußt zu „sein, auf das dieser Akt sich bezieht. Dies ist indessen das, „was Dr. Reid und Stewart behaupten. Sie behaupten, daß ich „erkennen kann, daß ich erkenne, ohne zu erkennen, was ich

¹⁾ Lectures I, 193 und 201.

²⁾ Ebenda S. 212.

„erkenne; oder daß ich die Erkenntnis haben kann, ohne „zu wissen, worauf die Erkenntnis sich bezieht, z. B. daß ich „mir der Vorstellung eines Buches bewußt bin, ohne mir des „vorgestellten Buches bewußt zu sein; daß ich mir bewußt „bin, seinen Inhalt zu erinnern, ohne mir dieses erinnerten „Inhalts bewußt zu sein usw.“ „Wenn ¹⁾ ein Erkenntnisakt „existiert und das, was er ist, nur in Beziehung auf sein Objekt „ist, so kann der Akt offenbar nur mittelst des Objekts „erkannt werden, dem er korrelat ist; und Reids Annahme, ein „Vorgang könne unter Ausschluss seines Objekts erkannt werden, „ist unmöglich. Ich sehe z. B. dieses Schreibzeug. Wie kann „ich mir bewußt sein, daß meine gegenwärtige Zustands- „änderung vorhanden ist; daß es eine Vorstellung und kein „anderer geistiger Zustand ist; daß es eine Vorstellung des „Gesichtssinnes mit Ausschluss jedes anderen Sinnes ist; und „endlich, daß es eine Vorstellung des Schreibzeugs und zwar „allein des Schreibzeugs ist: wenn nicht mein eigenes Be- „wußtsein innerhalb seiner Sphäre das Objekt einbegreift, das „gleichzeitig die Existenz des Zustandes definiert, seine Art „bestimmt und seine Individualität unterscheidet? Vernichtet „man das Schreibzeug, so vernichtet man die Vorstellung; und „vernichtet man das Bewußtsein des Objekts, so vernichtet man „das Bewußtsein des Vorgangs. Unzweifelhaft klingt es seltsam „zu sagen, ich bin mir des Schreibzeugs bewußt, anstatt zu „sagen, ich bin mir der Vorstellung des Schreibzeugs bewußt. „Das gebe ich zu. Aber dieses Zugeständnis kann Dr. Reid „nichts nützen, denn die anscheinende Inkongruenz des Aus- „drucks entsteht allein aus der Herrschaft jener Vorstellungs- „theorie in den Philosophenschulen, die so tapfer angegriffen „zu haben sein Hauptverdienst ist.“

Dies ist in Bezug auf das Bewußtsein der erste Unterschied Hamiltons von seinem Vorgänger Reid. Indem wir uns derjenigen unserer geistigen Vorgänge bewußt sind, die äußere Gegenstände betreffen, sind wir uns nach Hamilton der Gegenstände bewußt. Bewußtsein ist deshalb nicht allein ein Bewußtsein des Ich und seiner Zustandsänderungen, sondern auch des Nicht-Ich.

Dieser erste Unterschied ist nicht der einzige. Das Be-

¹⁾ Lectures I, 228.

wußtsein kann nach Hamilton ein Bewußtsein von Dingen sein, die zwar außerhalb des Ich sind, aber nur von Dingen, die wirklich gegenwärtig sind. An erster Stelle müssen sie zeitlich gegenwärtig sein. Wir sind uns nicht des Vergangenen bewußt. Soweit stimmt Hamilton mit Reid überein, der behauptet, daß das Gedächtnis sich auf das Vergangene, das Bewußtsein nur auf das Gegenwärtige bezieht. Reid ist indessen der Ansicht, daß das Gedächtnis „eine unmittelbare Erkenntnis des Vergangenen ist“, genau wie das Bewußtsein eine unmittelbare Erkenntnis des Gegenwärtigen. Hamilton behauptet dagegen,¹⁾ daß diese Ansicht Reids „nicht allein falsch“ ist, sondern „einen Widerspruch in den Worten in sich schließt“. Das Gedächtnis ist ein Akt, und ein Akt „existiert nur im Jetzt“; erkennend kann es deshalb nur in Bezug auf das sein, was jetzt ist. Was das Gedächtnis betrifft, so ist das, was jetzt ist, nicht das erinnerte Ding, sondern eine gegenwärtige geistige Repräsentation von ihm, und diese Repräsentation ist das einzige Objekt des Bewußtseins. Wir sind uns des Vergangenen nicht unmittelbar bewußt, sondern mittelbar, durch die Repräsentation. „Ein „Gedächtnisakt ist lediglich ein gegenwärtiger Zustand der „Seele, dessen wir uns bewußt sind nicht als eines absoluten, „sondern als eines Zustandes, der sich auf einen anderen Zustand „der Seele bezieht und diesen repräsentiert, begleitet von dem „Glauben, daß der Zustand der Seele in seiner jetzigen Re- „präsentation wirklich dagewesen ist. . . . Alles, was unmittel- „bar in dem Gedächtnisakt erkannt wird, ist die gegenwärtige „geistige Zustandsänderung, d. i. die Repräsentation und der mit „ihr verbundene Glaube. . . . Das Gedächtnis ist soweit entfernt, „eine unmittelbare Erkenntnis der Vergangenheit zu sein, daß „es im besten Falle nur eine mittelbare Erkenntnis des Ver- „gangenen ist, während es im eigentlich philosophischen Sinne „überhaupt nicht eine Erkenntnis des Vergangenen ist, sondern „eine Erkenntnis des Gegenwärtigen und ein Glaube an das „Vergangene. . . . Wir können zweifeln, wir können verneinen, „daß die Repräsentation und der Glaube wahr sind. Wir „können behaupten, daß sie etwas repräsentieren, was niemals „war, und daß alles, was über ihr gegenwärtiges geistiges Da- „sein hinausgeht, Täuschung ist;“ aber es ist unmöglich für uns,

¹⁾ Lectures I, 218—221.

das zu bezweifeln oder zu verneinen, wovon wir eine unmittelbare Erkenntnis besitzen.

Dasjenige, dessen wir uns bewußt sind, muß ferner nicht allein zeitlich gegenwärtig, sondern auch, falls es außerhalb unseres Geistes ist, räumlich gegenwärtig sein. Es muß in direkter Berührung mit unseren körperlichen Organen sein. Wir nehmen einen entfernten Gegenstand nicht unmittelbar wahr. „Z. B. zu sagen,¹⁾ daß wir die Sonne oder den Mond „mit dem Auge wahrnehmen, ist ein falscher oder elliptischer „Ausdruck. Wir nehmen nichts wahr als gewisse Modifikationen „des Lichts in unmittelbarer Beziehung zu unserem Sehorgan; „und weit entfernt davon, daß Dr. Reid philosophisch recht „hat, wenn er sagt, daß „wenn zehn Menschen auf die Sonne „oder den Mond blicken, sie alle denselben individuellen Gegen- „stand sehen“, ist die Wahrheit die, daß jeder dieser Menschen „einen verschiedenen Gegenstand sieht, weil jeder ein ver- „schiedenes Komplement von Strahlen in Beziehung zu seinem „individuellen Organ sieht.“ Dem fügt er an einer anderen Stelle noch hinzu, daß jedes Individuum mit seinem rechten und seinem linken Auge zwei verschiedene Gegenstände sieht. „Nicht „durch Wahrnehmung, sondern durch ein Schlußverfahren ver- „binden wir die Sinnesobjekte mit Existenzen, die jenseits der „Sphäre unmittelbarer Erkenntnis liegen. Es ist genug, daß „die Vorstellung uns die Erkenntnis des Nicht-Ich gewährt, so „weit die Sinnesempfindung reicht. Für sie noch die Macht in „Anspruch zu nehmen, uns von äußeren Dingen unmittelbar zu „unterrichten, die nur die Ursachen des Objekts sind, das wir „unmittelbar wahrnehmen, ist entweder ein positiver Irrtum, „oder eine aus unzulänglicher Unterscheidung der Phänomene „entstehende Verwirrung im Ausdruck.“²⁾ Es ist, wie mir scheint,

¹⁾ Lectures II, 153.

²⁾ An anderer Stelle (Anm. zu Reid, S. 302) sagt er: „Es ist selbst- „verständlich, daß ein Ding, wenn es ein unmittelbar erkanntes Objekt „sein soll, erkannt werden muß, wie es existiert. Nur muß ein Körper in „irgend einem bestimmten Teil des Raumes, an einem gewissen Ort existieren. „Er kann deshalb nicht unmittelbar als existierend erkannt werden, aus- „genommen er werde an seinem Ort erkannt. Dies hat aber zur Voraus- „setzung, daß der Geist räumlich unmittelbar gegenwärtig ist.“

Ich verbürge nicht die Folgerichtigkeit dieses Schlusses; aber es ist zu allen Zeiten ein Irrtum der Philosophen gewesen, ihren guten Argumenten mit schlechten in die Flanke zu fallen.

nicht zu bezweifeln, daß diese Bemerkungen über die Erkenntnis des Vergangenen und die Vorstellung des Entfernten richtig und eine große Verbesserung Reids sind.

Daraus erhellt, daß nach Hamiltons Sprachgebrauch die richtige Definition des Bewußtseins „unmittelbare Erkenntnis“ sein würde. Und er sagt ausdrücklich,¹⁾ „Bewußtsein und „unmittelbare Erkenntnis sind also durchgängig miteinander „vertauschbare Ausdrücke; und wenn es eine unmittelbare Erkenntnis äußerer Dinge gibt, so gibt es demnach auch ein „Bewußtsein der Außenwelt“. Unmittelbare Erkenntnis wiederum behandelt er als durchgängig vertauschbar mit „intuitiver Erkenntnis“;²⁾ und die Ausdrücke sind in der Tat gleichbedeutend. Intuitiv erkennen wir das, was wir durch sein eigenes Zeugnis erkennen, durch direktes Erfassen der Tatsache, und nicht durch das Medium einer vorausgehenden Erkenntnis von etwas, woraus wir es erschließen. In diesem Lichte betrachtet, würde sich die Differenz zwischen unserem Autor und Reid über die Frage, ob wir uns äußerer Dinge bewußt sind, nach seinem eigenen Nachweis im wesentlichen als ein Streit um Worte herausstellen. Denn Reid sagt ebenfalls, daß wir eine unmittelbare und intuitive Erkenntnis äußerer Dinge haben, und (wenn Hamilton ihn richtig versteht) daß sie in demselben Sinne und derselben Art und Weise unmittelbar und intuitiv ist wie diejenige, die von Hamilton für uns in Anspruch genommen wird. Hamilton dehnt das Wort Bewußtsein soweit aus, daß es diese Erkenntnis miteinschließt, während Reid es, mit größerer Rücksicht auf den Ursprung und die Etymologie des Wortes, auf die Fälle beschränkt, in denen der Geist „*conscia sibi*“³⁾ ist. Hamilton hat ein Recht auf seinen eigenen Gebrauch des Ausdrucks; man hüte sich aber, daß dieser nicht als Mittel diene, wissentlich oder unwissentlich die Frage zur Behauptung zu machen. Eine der am meisten umstrittenen Fragen der Psychologie ist gerade die: haben wir eine unmittelbare Intuition materieller Objekte oder nicht? Und über diese Frage darf nicht im voraus durch die Behauptung abgeurteilt werden, daß

¹⁾ Discussions, S. 51.

²⁾ Lectures, I, 221, Anm.; und IV, 73.

³⁾ Anm. des Übersetzers: Es dürfte kaum nötig sein, darauf aufmerksam zu machen, daß dies nur in der englischen Sprache Sinn hat, in der Bewußtsein = consciousness ist.

diese Objekte in unserem Bewußtsein sind. Es ist im Gegenteil erst statthaft zu sagen, daß sie in unserem Bewußtsein sind, nachdem bewiesen worden ist, daß wir sie intuitiv erkennen.

Nachdem soviel über die Beschränkung des Bewußtseins auf unmittelbare Erkenntnis gesagt worden ist, überrascht es einigermaßen, in Hamiltons „Dissertations on Reid“¹⁾ die Behauptung zu finden, daß „das Bewußtsein jeden erkennenden Akt „in sich begreift; mit anderen Worten, daß wir dasjenige, dessen „wir uns nicht bewußt sind, auch nicht erkennen“. Wenn das Bewußtsein alle unsere Erkenntnis in sich begreift und dennoch auf unmittelbare Erkenntnis beschränkt ist, so folgt, daß alle unsere Erkenntnis unmittelbar sein muß, und daß wir deshalb keine Erkenntnis des Vergangenen oder des Abwesenden haben. Hamilton hätte diese Schwierigkeit dadurch beseitigen können, daß er festhielt, was er bereits gesagt hatte, daß nämlich unsere mittelbare Erkenntnis — diejenige des Vergangenen und des Abwesenden —, obwohl er nie zögert sie Erkenntnis zu nennen, streng genommen Glaube ist. Wir hätten dann verstehen können, was er meint. Die Erläuterung aber, die er in Wirklichkeit gibt, ist eine ganz andere, nämlich daß „alle „unsere mittelbare Erkenntnis in unserer unmittelbaren enthalten ist“. Dies ist ein offener Versuch sich zu rechtfertigen, wenn er es nicht Glauben, sondern, wie unsere unmittelbare Erkenntnis, Erkenntnis nennt. Was aber ist der Sinn von „enthalten“? Wenn damit gemeint ist, daß unsere mittelbare Erkenntnis ein Teil unserer unmittelbaren ist, dann ist sie selbst unmittelbar und wir haben keine mittelbare Erkenntnis. Hamilton hat uns gesagt, daß dasjenige, was wir in einer erinnerten Tatsache unmittelbar erkennen, nur eine gegenwärtige geistige Repräsentation ist, die „von dem Glauben „begleitet ist, daß der Geisteszustand, wie er jetzt repräsentiert „wird, wirklich dagewesen ist“. Nachdem er dies gesagt, sagt er auch, daß die vergangene Tatsache, die jetzt nicht existiert, in der Repräsentation und dem Glauben, die jetzt existieren, „enthalten“ ist. Wenn sie aber in diesen enthalten ist, muß sie ebenfalls eine gegenwärtige Existenz haben und ist keine vergangene Tatsache. Vielleicht aber soll mit dem Wort „enthalten sein“ nichts weiter gemeint sein, als daß sie darin

¹⁾ S. 80.

einbegriffen, daß sie ein notwendiger und berechtigter Schluss aus ihnen ist. Wenn sie aber nur das ist, so bleibt sie zeitlich abwesend; und das zeitlich Abwesende ist, wie unser Autor gesagt hat, kein möglicher Gegenstand des Bewußtseins. Wenn deshalb eine vergangene Tatsache ein Gegenstand der Erkenntnis ist, so können wir das erkennen, dessen wir uns nicht bewußt sind; das Bewußtsein begreift nicht alle unsere Erkenntnis in sich. Um dieselbe Sache auf andere Weise darzulegen: eine erinnerte Tatsache ist entweder ein Teil unseres Bewußtseins oder sie ist es nicht. Wenn sie es ist, so hat Hamilton unrecht, wenn er sagt, wir seien uns des Vergangenen nicht bewußt: ist sie es nicht, so hat er unrecht, sei es, daß er sagt, daß wir das Vergangene erkennen können, oder daß er sagt, daß wir dasjenige, dessen wir uns nicht bewußt sind, auch nicht erkennen.

Bei diesem Widerspruch, der allein in den „Dissertationen“ hervortritt, will ich nicht länger verweilen. Er ist hauptsächlich deshalb von Wichtigkeit, weil er zeigt, daß die komplizierteste und am sorgfältigsten durchgearbeitete Darstellung von Hamiltons Spekulationen nicht immer die einwandfreieste ist. Die Lehre seiner „Lectures“ ist, daß ein Teil unserer Erkenntnis — die Erkenntnis des Vergangenen, Zukünftigen und Entfernten — mittelbar und repräsentativ ist, daß aber eine solche mittelbare Erkenntnis nicht Bewußtsein ist, indem Bewußtsein und unmittelbare Erkenntnis von gleichem Umfang sind.

Aus den verschiedenen oben angeführten Äußerungen unseres Autors erhellt, daß er zwei Definitionen für das Bewußtsein gibt. In der einen ist es synonym mit direkter, unmittelbarer oder intuitiver Erkenntnis; und wir sind uns nicht allein unserer selbst bewußt, sondern auch äußerer Objekte, weil wir diese nach unseres Autors Ansicht intuitiv erkennen. Nach der anderen Definition ist das Bewußtsein die Erkenntnis der Seele von ihren eigenen Zuständen und Affektionen. Es ist nicht von vornherein klar, wie diese beiden Definitionen mit einander in Einklang gebracht werden können. Denn Hamilton würde der letzte gewesen sein zu sagen, daß das äußere Objekt mit dem geistigen Zustand oder den Affektionen identisch ist. Er muß gemeint haben, daß das Bewußtsein die Erkenntnis der Seele von ihren eigenen Zuständen und Affektionen zusammen mit allem ist, was darin miteinbegriffen oder, wie er sagen würde, enthalten ist. Das verwickelt ihn aber in eine neue

Inkonsequenz. Denn wie kann er dann den Namen Bewußtsein unserer mittelbaren Erkenntnis verweigern — unserer Erkenntnis oder unserem Glauben z. B. des Vergangenen? Die vergangene Wirklichkeit ist sicherlich in der gegenwärtigen Erinnerung, deren wir uns bewußt sind, einbegriffen; und unser Autor hat gesagt, daß alle unsere mittelbare Erkenntnis in unserer unmittelbaren enthalten ist, ebenso wie er anderswo gesagt hat, daß die Erkenntnis des äußeren Objekts in unserer Erkenntnis der Vorstellung enthalten ist. Wenn wir uns also des äußeren Gegenstandes bewußt sind, warum nicht der vergangenen Wahrnehmung oder Impression?

Nach der Definition des Bewußtseins als der „Erkenntnis, welche die Seele oder das Ich von den eigenen Zuständen oder Affektionen besitzt“, könnte man annehmen, daß unser Autor der Ansicht sei (wie es viele Philosophen in der Tat gewesen sind), daß das Bewußtsein nicht die Tatsache des Erkennens oder Fühlens selbst ist, sondern ein nachfolgender Vorgang, durch den wir dieser Tatsache gewahr werden. Das ist indessen nicht seine Meinung. Unter „Erkenntnis der Seele von ihren eigenen Zuständen und Affektionen“ versteht er nicht etwas, was von den Zuständen und Affektionen selbst verschieden ist. Er verneint, daß wir eine Fähigkeit besitzen, durch die wir erkennen oder fühlen, und eine andere, durch die wir erkennen, daß wir erkennen, und erkennen, daß wir fühlen. Dies sind nach ihm nicht verschiedene Tatsachen, sondern es ist dieselbe Tatsache unter einem anderen Gesichtspunkte betrachtet. Er benutzt diese Gelegenheit, um eine Bemerkung von weitgehender philosophischer Nutzanwendung zu machen, die beständig gegenwärtig zu haben allen Studierenden der Metaphysik von höchstem Nutzen sein würde: daß häufig der Unterschied der Bezeichnungen nicht einen Unterschied der Dinge bedeutet, sondern nur einen Unterschied der besonderen Auffassungen, unter denen etwas betrachtet wird. Über die wirkliche Identität zwischen unseren verschiedenen geistigen Zuständen und unserem Bewußtsein von ihnen scheint er der Ansicht zu sein, die vorher von Brown behauptet wurde, und die von James Mill mit seiner gewohnten Klarheit und Kraft in der folgenden Stelle dargelegt ist: ¹⁾

¹⁾ Analysis of the Human Mind, I, 170—172.

„Eine Empfindung haben und ein Gefühl (feeling) haben
 „sind nicht zwei Dinge. Das Ding ist ein und dasselbe, die
 „Namen nur sind zwei. Ich werde von einer Nadel gestochen.
 „Die Empfindung ist eine; aber ich kann sie Empfindung nennen
 „oder ein Gefühl oder einen Schmerz, wie ich will. Wenn
 „ich demnach eine Empfindung habe und sage, ich fühle die
 „Empfindung, so gebrauche ich nur einen tautologischen Aus-
 „druck. Die Empfindung ist nicht ein Ding und das Gefühl ein
 „anderes: die Empfindung ist das Gefühl. Wenn ich statt des
 „Wortes ‚Gefühl‘ (feeling) das Wort ‚bewusst‘ anwende, so tue
 „ich genau dasselbe: ich gebrauche lediglich einen tauto-
 „logischen Ausdruck. Zu sagen, ich fühle eine Empfindung,
 „heißt bloß sagen, ich fühle ein Gefühl, was eine sprachliche
 „Ungehörigkeit ist. Und zu sagen, ich bin mir eines Gefühls
 „bewusst, heißt bloß sagen, daß ich fühle. Ein Gefühl haben
 „heißt sich bewußt sein, und sich bewußt sein heißt ein Ge-
 „fühl haben. Sich des Nadelstichs bewußt sein heißt nur, die
 „Empfindung haben. Und obwohl ich diese verschiedenen Arten,
 „meine Empfindung zu benennen, gebrauche, indem ich sage,
 „ich fühle den Stich einer Nadel, ich fühle den Schmerz eines
 „Stiches, ich habe die Empfindung eines Stiches, ich habe das
 „Gefühl eines Stiches, ich bin mir des Gefühls bewußt: das
 „Ding, das auf diese mannigfache Weise bezeichnet wird, ist ein
 „und dasselbe.

„Man wird leicht sehen, daß dieselbe Erläuterung auch
 „auf Ideen Anwendung findet. Obwohl ich im Augenblick nicht
 „die Empfindung habe, die ein Nadelstich genannt wird, so habe
 „ich doch eine deutliche Idee davon. Eine Idee haben und sie
 „nicht haben, sind durch das Vorhandensein oder Nicht-Vorhanden-
 „sein eines gewissen Gefühls unterschieden. Eine Idee haben
 „und das Gefühl dieser Idee haben, sind nicht zwei Dinge; sie
 „sind ein und dasselbe Ding. Eine Idee fühlen und sich dieses
 „Gefühls bewußt sein, sind nicht zwei Dinge; Gefühl (feeling)
 „und Bewußtsein sind nur zwei Namen für dasselbe Ding. In
 „dem Wort Gefühl selbst ist alles eingeschlossen, was in dem
 „Wort Bewußtsein liegt.

„Deshalb haben jene Philosophen, die von dem Bewußtsein
 „als einem von allen anderen Gefühlen verschiedenen Gefühl
 „gesprochen haben, einen Fehler begangen, und zwar einen
 „Fehler, dessen üble Folgen von größter Bedeutung gewesen

„sind. Denn dadurch daß sie einen chimärischen Bestandteil mit „den Elementen des Denkens vermischten, hüllten sie ihre Untersuchungen von Anfang an in Dunkel und Verwirrung.

„Es ist leicht zu sehen, welches die Natur der Ausdrücke „bewußt‘ und ‚Bewußtsein‘ ist, und welches die charakteristische „Aufgabe ist, die sie zu erfüllen bestimmt sind. Es war von „großer Wichtigkeit für den Zweck der Benennung, daß wir „nicht allein Namen hätten, die verschiedenen Klassen unserer „Gefühle zu unterscheiden, sondern auch einen Namen, der auf „alle diese Klassen in gleicher Weise anwendbar war. Diesem „Zweck wird entsprochen durch den konkreten Ausdruck ‚bewußt‘ „und den abstrakten ‚Bewußtsein‘. So ist, wenn wir auf irgend „eine Weise empfinden, d. h. wenn wir irgend eines der Gefühle, „gleichviel welches, eines lebenden Wesens haben, das Wort „‚bewußt‘ auf den Fühlenden anwendbar, und ‚Bewußtsein‘ auf „das Gefühl, d. h. die Worte sind Gattungsmerkmale, unter die „alle Namen der untergeordneten Klassen von Gefühlen eines „empfindenden Wesens einbegriffen sind. Wenn ich eine Rose „rieche, bin ich mir bewußt; wenn ich die Idee eines Feuers „habe, bin ich mir bewußt; wenn ich urteile und wenn ich „glaube, bin ich mir bewußt; aber glauben und sich des Glaubens „bewußt sein sind nicht zwei Dinge, sie sind ein und dasselbe „Ding, wenn ich auch zu einer Zeit dieses selbige Ding ohne „die Hilfe des Gattungsmerkmals bezeichnen kann, während „es mir zu anderer Zeit paßt, das Gattungsmerkmal anzuwenden.“¹⁾

Dies ist genau die Lehre Hamiltons, nur mit dem Unterschied, daß er den letzten Teil in einer weniger klar verständlichen Wendung ausdrückt, indem er sagt, daß das Bewußtsein „die Grundform, der generische Zustand“ aller Modi unserer geistigen Tätigkeit,²⁾ „in der Tat der allgemeine Zustand „ihres Daseins“³⁾ ist. Während er sich aber an dieselbe Theorie wie Brown und Mill hält, vervollständigt er sie durch

¹⁾ Anmerkung des Übersetzers: Der Leser sei darauf aufmerksam gemacht, daß im weiteren Verlauf des Werks das englische „feeling“ überall, wo es nicht unserem deutschen „Gefühl“ entspricht, mit „Bewußtseinszustand“ bzw. „Bewußtseinsinhalt“ übersetzt worden ist. — Siehe auch die Bemerkungen im Vorwort.

²⁾ Discussions, S. 48.

³⁾ Lectures I, 193.

den Zusatz, daß, obwohl unsere geistigen Zustände und unser Bewußtsein von ihnen nur dieselbe Tatsache sind, sie dieselbe Tatsache in verschiedenen Relationen betrachtet darstellen. An sich betrachtet, als Akte und Bewußtseinszustände (feelings), oder in Relation zu dem sie betreffenden äußeren Objekt genommen, nennen wir sie nicht Bewußtsein. Erst wenn diese geistigen Modifikationen zu einem Subjekt oder Ich in Beziehung gebracht und in Relation zum Ich betrachtet werden, wird der Ausdruck ‚Bewußtsein‘ angewandt, da das Bewußtsein „die „Selbst-Bejahung ist, daß gewisse Modifikationen von mir erkannt, und daß diese Modifikationen die meinigen sind.“¹⁾ Mit dieser Selbst-Bejahung wird indessen keine neue Tatsache eingeführt. Sie „ist nicht als etwas von den Modifikationen „selbst verschiedenes“ anzusehen. Es handelt sich nur um ein geistiges Phänomen, den Akt des Fühlens. Da dieses aber ein handelndes oder fühlendes Ich in sich begreift, geben wir ihm einen Namen, der seine Beziehung zu dem Ich mitbezeichnet, und dieser Name ist Bewußtsein. So sind „Bewußtsein und Erkenntnis“²⁾ — und ich meine, er hätte Gefühl (die Affektionen der Seele) ebenso gut hinzufügen können — „nicht durch verschiedene Worte als verschiedene Dinge unterschieden, sondern „nur als dasselbe Ding, sofern es von verschiedenen Seiten „betrachtet wird. Die wörtliche Unterscheidung wird um der „Kürze und Genauigkeit willen gemacht, und ihre Bequemlichkeit „rechtfertigt ihre Einsetzung. . . . Obwohl jede Bezeichnung „einer Relation notwendigerweise die andere voraussetzt, so „kann nichtsdestoweniger eine dieser Bezeichnungen die interessantere für uns sein, und wir können diese Bezeichnung als „die richtigere betrachten, die andere als untergeordnet und „korrelat. Nun, im vorliegenden Beispiel ist dies der Fall. In „einem Erkenntnisakt kann meine Aufmerksamkeit vorzugsweise „entweder auf das erkannte Objekt, oder auf mich selbst als „das erkennende Subjekt gerichtet sein; und im letzten Falle „wird der darin eingebegriffene Zustand — ich erkenne, daß „ich erkenne —, obwohl dem Akt kein neues Element hinzugefügt wird, zum primären und dauernden Zustand der Betrachtung. Und wenn der Erkenntnisakt, wie in der philo-

¹⁾ Lectures I, 193.

²⁾ Ebenda, 194, 5.

„sophischen Betrachtung des Geistes, speziell in Relation zum „erkennenden Subjekt betrachtet wird, so wird es schliesslich „im Fortschritt der Wissenschaft angemessen, wenn nicht absolut „notwendig gefunden, einen wissenschaftlichen Ausdruck zu besetzen, in dem dieser Gesichtspunkt dauernd und unterscheidend „verkörpert ist.“

Wenn nach dieser Stelle ein Zweifel hätte bestehen können, welches Hamiltons Meinung über die Frage gewesen ist, so würde er durch eines der Fragmente beseitigt worden sein, die kürzlich als Fortsetzung der „Dissertations on Reid“ von seinen Herausgebern veröffentlicht worden sind. Ich entnehme daraus die Worte:¹⁾

„Das Bewusstsein kann nicht als etwas von den geistigen „Modi oder Bewegungen selbst verschiedenes betrachtet werden. „Man darf es nicht wie einen erleuchteten Ort ansehen, innerhalb dessen kommende Objekte sich der Beobachtung darbieten „und vorübergehend sich ihr wieder entziehen; noch darf man „es als einen Beobachter und die geistigen Modi als beobachtete „Phänomene betrachten. Das Bewusstsein besteht eben in den „Bewegungen selbst, die sich über einen gewissen Grad von „Intensität erheben. . . . Es ist nur ein zusammenfassendes „Wort für diejenigen geistigen Bewegungen, die sich gleich- „zeitig über einen gewissen Grad von Intensität erheben.“²⁾

¹⁾ Supplement zu Reid, S. 932.

²⁾ Die hier zum ersten Male eingeführte Qualifikation „sich über einen gewissen Grad von Intensität erheben“, bezieht sich auf eine Lehre unseres Autors, die später ausführlich behandelt werden wird: diejenige der latenten Geisteszustände. Es tut der Lehre keinen Eintrag, dass das Bewusstsein eines Gefühls das Gefühl ist; denn Geisteszustände, die nicht intensiv genug sind, um zum Bewusstsein zu gelangen, sind nach derselben Theorie auch nicht intensiv genug, um gefühlt zu werden; und wenn sie gefühlt werden, sind das Gefühl und das Bewusstsein des Fühlens ein und dasselbe.

Nicht ohne Schwierigkeit und erst nach längerem Nachdenken bin ich instande gewesen mich zu überzeugen, dass Hamilton sich an die gesunde und verständige Theorie hält, die ich ihm im Text zuerkannt habe. Denn oft behauptet und verteidigt er seine Lehre in einer Weise, die verleiten möchte zu glauben, dass, wenn er sagt, „erkennen, und erkennen, dass wir erkennen, seien nur eine Tatsache“, er nicht eine Tatsache meint, sondern zwei Tatsachen, die untrennbar sind. Dieses Missverständnis seiner Ansicht wird noch dadurch begünstigt, dass er (was wir sonst selten in seinen Schriften finden) wiederholt eine falsche Illustration anwendet, nämlich diejenige von den Seiten und Winkeln eines Dreiecks. „Die Seiten haben

Wir gehen nun zu einer Frage über, die für den Charakter von Hamiltons philosophischem System von nicht geringer Wichtigkeit ist. Wir fanden vor kurzem, daß er zwischen Wissen und Glauben einen weiten Unterschied macht, auf den er großen Nachdruck legt, und der sowohl in seinen eigenen Spekulationen, als auch in denjenigen einiger seiner Nachfolger eine hervorragende Rolle spielt. Wir wollen nun diesen Unterschied betrachten, wie er im Lichte derjenigen Lehren Hamiltons erscheint, die den Gegenstand des vorliegenden Kapitels bilden.

Obwohl Hamilton eine mittelbare oder repräsentative Erkenntnis des Vergangenen und Abwesenden zugibt, so hat er uns doch gesagt, daß sie „streng philosophisch genommen“ nicht Erkenntnis, sondern Glaube genannt werden sollte. Wenn wir richtig sprechen, erkennen wir nicht einen vergangenen Vorgang, sondern wir glauben ihn auf Grund der gegenwärtigen Erinnerung, die wir unmittelbar erkennen. Wir nehmen im eigentlichen Sinne des Wortes die Sonne nicht wahr, noch erkennen wir sie, sondern wir nehmen ein Bild in Berührung

„die Winkel zur Voraussetzung, die Winkel die Seiten; und in der Tat sind die Seiten und Winkel an sich in Wirklichkeit eins und unteilbar“ (Lectures I, 194.) „Die Seiten und Winkel eines Dreiecks (oder eine dreiseitige Figur) sind, weil sie gegenseitig korrelat sind, zusammen ein und dieselbe einfache Figur bilden, und ohne Vernichtung dieser Figur von ihr und untereinander tatsächlich untrennbar sind, in Wirklichkeit eins; sofern sie aber besondere Relationen haben, die in Gedanken getrennt und für sich betrachtet werden können, sind sie logisch zweifach“ (Dissertations on Reid, S. 806). Demzufolge sind die Seiten in Wirklichkeit die unter einem besonderen Gesichtspunkte betrachteten Winkel, und die Winkel dasselbe wie die in einer besonderen Relation zu etwas anderem betrachteten Seiten. Wenn dies die für die Identität von Bewußtsein und Erkenntnis ausgewählte Illustration war, so war es natürlich anzunehmen, daß der Verfasser die beiden in keinem anderen Sinne als eins betrachtete, als die Seiten und die Winkel eines Dreiecks eins sind. Eine nähere Prüfung aber hat mich überzeugt, daß Hamilton nur in Bezug auf die Seiten und die Winkel im Irrtum war, und nicht in Bezug auf das Bewußtsein und die Erkenntnis. Betreffs der ersten hat er nicht nur die Vernunft der Sache gegen sich, sondern seine eigene Autorität; denn bei Gelegenheit der Erörterung eines anderen Gegenstandes sagt er (Anmerkung zu Reid, S. 590): „Es entspricht nicht mehr der Vernunft, Sinneswahrnehmung mit Urteil zu identifizieren, weil die erste nicht existieren kann ohne einen Akt des letzten, als die Seiten und Winkel einer mathematischen Figur zu identifizieren, weil Seiten und Winkel nicht getrennt voneinander existieren können“.

mit unseren Organen wahr und erkennen es, und glauben die Existenz der Sonne vermittelt eines Schlußverfahrens, welches das Bild, das wir direkt wahrnehmen, mit etwas anderem als seiner Ursache verbindet. Obgleich wir ferner ein unendliches oder ein absolutes Wesen nicht zu erkennen vermögen, so können und sollten wir doch an die Wirklichkeit eines solchen Wesens glauben. In allen diesen Fällen aber ist der Glaube selbst, die Überzeugung, die wir von der Existenz der Sonne und von der Wirklichkeit des vergangenen Vorgangs haben, und die wir nach Hamilton von der Existenz eines Wesens haben sollten, welches das Unendliche und das Absolute ist, eine zeitlich und räumlich gegenwärtige Tatsache, ein Phänomen unseres eigenen Geistes, und dieses Phänomens sind wir uns bewußt; wir erkennen es unmittelbar. Das ist, wie man unmöglich bezweifeln kann, Hamiltons Ansicht.

Hierauf wollen wir jetzt das allgemeine Prinzip anwenden, das mit Nachdruck von ihm behauptet wird und die Basis seines Beweises gegen Reid und Stewart über das Wesen des Bewußtseins bildet. „Es ist offenbar unmöglich, daß wir uns eines „Aktes bewußt seien, ohne uns des Objekts bewußt zu sein, „auf das dieser Akt sich bezieht. Die Erkenntnis eines Vorganges schließt notwendigerweise die Erkenntnis seines Objekts „in sich.“ „Es ist unmöglich, das Bewußtsein auf geistige Vorgänge unter Ausschluss ihrer Objekte zu beziehen“; daher müssen wir, da wir uns unserer Vorstellungen bewußt sind, uns auch der vorgestellten äußeren Objekte bewußt sein. Das ist Hamiltons Theorie. Vorstellungen aber sind nicht die einzigen bewußten geistigen Vorgänge, die auf ein äußeres Objekt hinweisen. Dies ist nicht weniger wahr vom Glauben. Wir sind uns des Glaubens an ein vergangenes Ereignis, an die Wirklichkeit eines entfernten Körpers und (nach Hamilton) an die Existenz des Unendlichen und des Absoluten bewußt. Folglich sind wir, nach Hamiltons Prinzip uns der Objekte dieses Glaubens bewußt: bewußt des vergangenen Ereignisses, bewußt des entfernten Körpers, bewußt des Unendlichen und des Absoluten. Diesen Schluß verwerfen, würde heißen, auf Hamilton selbst die Worte anwenden, mit denen er Reid und Stewart kritisierte. Es würde soviel heißen wie behaupten, „daß ich erkennen kann, daß ich (glaube), ohne zu erkennen, „was ich (glaube) —, oder daß ich den (Glauben) erkennen

„kann, ohne zu erkennen, was der Gegenstand des (Glaubens) „ist: z. B. daß ich mir bewußt bin (ein vergangenes Ereignis „zu erinnern), ohne mir (des erinnerten vergangenen Ereignisses) „bewußt zu sein; daß ich mir bewußt bin (an Gott zu glauben), „ohne mir (des Gottes, an den ich glaube) bewußt zu sein“. Wenn es richtig ist, daß ein „Erkenntnisakt“ existiert und nur „durch die Relation zu seinem Objekt“ das ist, was er ist, so muß dies auf gleiche Weise von einem Akt des Glaubens gelten; und von einem Akt muß es ebenso „offenbar“ sein wie vom anderen. „daß er nur mittelst des Objektes erkannt werden „kann, wenn er korrelat ist“. Deshalb sind vergangene Ereignisse, entfernte Objekte und das Absolute, sofern sie geglaubt werden, ebenso sehr Objekte unmittelbarer Erkenntnis wie endliche und gegenwärtige Dinge, weil sie in der geistigen Tatsache des Glaubens vorausgesetzt und einbegriffen sind, genau wie ein gegenwärtiges Objekt in der geistigen Tatsache der Vorstellung einbegriffen ist. Entweder also hatte Hamilton unrecht in seiner Lehre, daß das Bewußtsein unserer Vorstellungen das Bewußtsein ihres äußeren Objekts in sich schließt; oder, wenn er hierin recht hatte, bricht der Unterschied zwischen Glauben und Wissen zusammen: alle Objekte des Glaubens sind Objekte des Wissens; Glauben und Wissen sind dasselbe; und er hatte unrecht hervorzuheben, das Absolute müsse geglaubt werden, oder unrecht in Gegensatz zu Cousin zu behaupten, es sei unfähig erkannt zu werden.

Ein anderer Denker könnte diesem Dilemma vielleicht aus dem Wege gehen, indem er sagte, die Erkenntnis eines Glaubensobjekts sei nicht eine Erkenntnis des Objekts wie es existiert, sondern wie es geglaubt wird — die bloße Erkenntnis, was das ist, was wir glauben. Und dies ist richtig. Aber es konnte nicht von Hamilton gesagt werden; denn dieselbe vernünftige Erklärung weist er in dem Parallelfalle zurück. Er will nicht erlauben zu sagen, daß wir, wenn wir das haben, was wir eine Vorstellung nennen, und es auf ein äußeres Objekt beziehen, uns nicht des äußeren Dinges als existierend, sondern unserer selbst bewußt sind, sofern wir eine äußere Existenz erschließen. Er behauptet, daß die wirkliche äußere Existenz des Objekts eine Kundgebung des Bewußtseins ist, weil „es unmöglich ist, „daß wir uns eines Aktes bewußt seien, ohne uns des Objekts „bewußt zu sein, auf das dieser Akt sich bezieht“. Er kann

deshalb ein Gesetz, wenn es auf den Akt des Glaubens angewandt wird, nicht verwerfen, von dem er, wenn er Gelegenheit hat, es auf die Akte der Vorstellung und der Erkenntnis anzuwenden, behauptet, es sei allen unseren geistigen Vorgängen gemeinsam. Wenn wir uns eines Vorganges bewußt sein können, ohne uns seines Objektes bewußt zu sein, wird allerdings die Realität einer Außenwelt nicht zerstört; aber mit Hamiltons Theorie von der Art, wie sie erkannt wird, und mit seiner besonderen Art sie zu beweisen, ist es zu Ende.

Auf die Schwierigkeit, in die Hamilton hier verwickelt ist, scheint er selbst, wenn auch sehr unzureichend, aufmerksam geworden zu sein. Gegen das Ende seiner „Lectures on Logic“¹⁾ nachdem er gesagt hat, daß „wir desjenigen, was wir glauben, ebenso gewiß sein können, wie desjenigen, was wir erkennen“, und daß „nicht ohne Grund von vielen Philosophen in alter und neuer Zeit behauptet worden ist, die Gewißheit aller Erkenntnis löse in ihrer letzten Analyse sich in eine Gewißheit des Glaubens auf“, fügt er hinzu:²⁾ „Andererseits aber schließt die Äußerung dieses Glaubens notwendigerweise Erkenntnis in sich; denn wir können nicht glauben ohne irgend ein Bewußtsein oder eine Erkenntnis des Glaubens, und folglich ohne irgend ein Bewußtsein oder eine Erkenntnis des Glaubensobjektes“. Die Bemerkung, die diese verspätete Reflexion ihm eingibt, ist lediglich folgende: „Indessen die Betrachtung der Beziehung von Glauben und Wissen gehört nicht eigentlich zur Logik, wenigstens nicht weiter als notwendig ist, um die Natur von Wahrheit und Irrtum zu erklären. Sie ist eine ganz und gar metaphysische Untersuchung und eines der schwierigsten Probleme, deren Lösung die Metaphysik versucht“. Er nimmt sich also die im höchsten Grade unphilosophische Freiheit, es ungelöst zu lassen. Wenn aber ein Denker durch einen Teil seiner Philosophie gezwungen wird, dem anderen Teil zu widersprechen, so darf er die widerstreitenden Behauptungen nicht auf sich beruhen lassen und die Verantwortung für seine Verlegenheit auf die Schwierigkeit des Gegenstandes schieben. Ein handgreiflicher Selbstwiderspruch ist keine der Schwierigkeiten, die aufgeschoben werden dürfen,

¹⁾ Lectures IV, 70.

²⁾ Ebenda, 73.

weil sie in ein höheres Gebiet der Wissenschaft gehören. Wenn es auch eine harte Aufgabe sein mag, die Wahrheit zu finden, so ist das kein Grund sich zu dem zu bekennen, was durch sich selbst des Irrtums überführt ist. Wenn Hamiltons Theorie des Bewußtseins richtig ist, läßt sie den Unterschied zwischen Glauben und Wissen nicht in einem Zustand von Dunkelheit, sondern hebt diesen Unterschied und gleichzeitig mit ihm einen großen Teil seiner eigenen Philosophie völlig auf. Wenn seine Prämissen richtig sind, können wir nicht allein das nicht glauben, was wir nicht erkennen, sondern wir können auch das nicht glauben, dessen wir uns nicht bewußt sind. Der Unterschied zwischen unserer unmittelbaren und unserer mittelbaren oder repräsentativen Erkenntnis, und die Lehre von den glaubbaren aber nicht erkennbaren Dingen müssen beide unterliegen: oder, falls sie gerettet werden können, kann dies nur durch Preisgabe des Satzes geschehen, der an der Wurzel eines so großen Teils von Hamiltons Philosophie liegt, daß das Bewußtsein eines Vorganges das Bewußtsein des Gegenstandes des Vorganges ist.

Als aber Hamilton darauf aufmerksam wurde, daß, falls seine Theorie richtig wäre, nichts geglaubt werden könnte als soweit es erkannt würde, verzichtete er deshalb noch nicht auf den Versuch, den Glauben vom Wissen zu unterscheiden. In ebenderselben Vorlesung¹⁾ sagt er: „Wissen und Glauben sind „nicht allein graduell verschieden, sondern auch der Art nach. „Das Wissen ist eine Gewißheit, die auf die Einsicht (insight) „gegründet ist; der Glaube eine Gewißheit, die sich auf das „Gefühl gründet. Das eine ist durchsichtig und objektiv, das „andere dunkel und subjektiv. Jedes indessen setzt das andere „voraus: eine Gewißheit wird für Wissen oder Glauben gehalten. „je nachdem das eine Element oder das andere überwiegt“. Wenn Hamilton die Schwierigkeit genügend berücksichtigt hätte, würde er kaum eingewilligt haben, sich selbst mit so leeren Worten abzufinden. Wenn jede seiner beiden Gewißheiten die andere voraussetzt, so folgt daraus, daß wir, so oft wir eine auf Gefühl gegründete Gewißheit haben, auch eine parallele auf Einsicht gegründete Gewißheit besitzen. Wir haben deshalb immer Einsicht, wenn wir gewiß sind; und wir sind nur soweit gewiß,

¹⁾ Lectures IV, 62.

als der Umfang unserer Einsicht reicht. Es ist dies kein Fall, in dem wir von einem Übergewicht des einen oder des anderen Elements sprechen können. Sie müssen gleich und von gleichem Umfang sein. Das Ganze dessen, was wir wissen, müssen wir glauben; und das Ganze dessen, was wir glauben, müssen wir wissen. Denn wir wissen, daß wir es glauben, und der Akt des Glaubens „kann nur erkannt werden vermittelt des Objekts, dem er korrelat ist“. Unsere Überzeugung ist nicht in einem veränderlichen Verhältnis zwischen Wissen und Glauben geteilt; beide müssen sich immer auf gleicher Höhe miteinander halten.

Alles dies ergibt sich, welches auch der Sinn der „Einsicht“ sei, die den Unterschied zwischen Glauben und Wissen bildet. Was aber ist diese Einsicht? „Das unmittelbare Bewußtsein „eines Objekts“, fährt er fort, „wird eine Intuition, eine „Einsicht genannt,“¹⁾ so daß, wenn das Wissen vom Glauben dadurch verschieden ist, daß es sich auf Einsicht gründet, es dadurch verschieden ist, daß es sich auf unmittelbares Bewußtsein gründet. Der Glaube aber setzt ebenfalls ein unmittelbares Bewußtsein voraus, da „wir nicht glauben können, ohne „irgend ein Bewußtsein oder eine Erkenntnis des Glaubens und „folglich ohne irgend ein Bewußtsein oder eine Erkenntnis des „Glaubensobjekts“. Nicht bloß ohne irgend ein Bewußtsein, sondern, wenn die Theorie unseres Autors richtig ist, ohne ein Bewußtsein, das von gleichem Umfang ist wie der Glaube. So weit wir glauben, so weit sind wir uns des Glaubens bewußt, und so weit also sind wir, wenn die Theorie richtig ist, uns des geglaubten Dinges bewußt.

Ogleich aber Hamilton sich aus dieser Verwicklung nicht herausziehen kann, weil er mit den Prämissen, die er aufstellt, sich selbst den Rückzug abgeschnitten hat, so können doch andere Denker einen Ausweg finden. Denn was kann in Wahrheit widersinniger sein als die Ansicht, der Glaube an ein Ding schliesse die Erkenntnis des geglaubten Dinges in sich? Wenn dies richtig wäre, könnte es nichts derartiges wie falschen Glauben geben. Die tägliche Erfahrung lehrt, daß Glaube der allerverschiedensten Art — Gewißheit gegründet auf das intensivste „Gefühl“ — mit gänzlicher Unkenntnis desjenigen, was das Objekt des Glaubens ausmacht, durchaus verträglich

¹⁾ Lectures IV, 73.

ist, obwohl natürlich nicht mit Unkenntnis des Glaubens selbst. Und diese Ungereimtheit ist eine volle Widerlegung der Theorie, die zu ihr führt, nämlich dafs das Bewußtsein eines Vorgangs das Bewußtsein desjenigen in sich schließt, worauf der Vorgang sich bezieht. Die Theorie scheint allerdings nicht so widersinnig, wenn sie vom Wissen, als wenn sie vom Glauben behauptet wird, weil (da man den Ausdruck „Wissen“ nach gewöhnlichem Sprachgebrauch nur auf das anwendet, was als wahr angesehen wird, während der Glaube zugestandenermassen falsch sein kann) es nicht so offenbar lächerlich ist zu sagen, dafs, wenn wir uns unseres Wissens bewußt sind, wir uns desjenigen bewußt sein müssen, was wir wissen, als zu behaupten, dafs, wenn wir uns eines irrigen Glaubens bewußt sind, wir uns einer nicht existierenden Tatsache bewußt sein müssen. Der eine Satz muß aber ebenso wahr sein wie der andere, wenn das Bewußtsein eines Aktes das Bewußtsein des Objekts dieses Aktes in sich schließt. Über die Ruinen dieser falschen Theorien hinweg müssen wir uns unseren Weg aus dem Labyrinth bahnen, in dem Hamilton uns gefangen hält. Es mag wahr sein oder nicht, dafs eine Außenwelt ein Objekt unmittelbarer Erkenntnis ist. Sicherlich aber dürfen wir nicht schließeln, dafs wir eine unmittelbare Erkenntnis äußerer Dinge haben, weil wir ein unmittelbares Wissen unserer Erkenntnis von ihnen besitzen, gleichviel ob diese Erkenntnis mit Reid Glauben, oder mit Hamilton Wissen genannt wird.¹⁾

¹⁾ Mansel (S. 129) kommt über diese Kritik Hamiltons sehr leicht hinweg. „Hamilton“, sagt er, „behauptet, dafs wir uns eines geistigen Vorganges nicht bewußt sein können, ohne uns seines Objekts bewußt zu sein. Hierauf erwidert Mill, dafs wenn wir uns, wie Hamilton zugibt, eines Glaubens an „das Unendliche und das Absolute bewußt sind, wir uns des Unendlichen und „des Absoluten selbst bewußt sein müssen, und dafs ein solches Bewußtsein „Erkenntnis ist. Das trügerische dieser Erwiderung ist durchscheinend. Das „unmittelbare Objekt des Glaubens ist eine Behauptung, die ich für wahr „halte, kein in einem Vorstellungsakt erfaßtes Ding. Ich glaube an einen „unendlichen Gott; d. h. ich glaube, dafs Gott unendlich ist. Ich glaube, „dafs die Attribute, die ich Gott beilege, in unendlichem Grade in ihm vor- „handen sind. Nun, um diese Behauptung zu glauben, muß ich mir natürlich „ihres Sinnes bewußt sein. Aber ich bin mir deshalb nicht des unendlichen „Gottes als eines Objekts der Vorstellung bewußt; denn dies würde außerdem „ein Begreifen der Art erfordern, wie diese unendlichen Attribute koexistieren, „um ein einziges Objekt zu bilden.“

Eine sehr einfache Erklärung, wenn sie nur richtig wäre! Hamilton braucht sich nicht in Verlegenheit zu fühlen, wenn er seine Lehre, daß die Erkenntnis eines Vorgangs die Erkenntnis seines Objekts einschließt, auf den „Glauben“ genannten Vorgang anwendet. Denn das Objekt des Glaubens ist nur eine Behauptung, und die Erkenntnis der Behauptung ist die einzige Erkenntnis, die verlangt wird. Merkwürdig, daß Hamilton diese Erklärung übersah, obgleich sie so klar auf der Hand lag; daß er nicht allein fühlte, daß dort eine Schwierigkeit war, sondern daß er sie auf die abstrusere Metaphysik verwies als Teil „eines der schwierigsten Probleme, die die Meta-„physik zu lösen versucht“. Hamilton war oft unklar und inkonsequent; selten aber, wenn überhaupt jemals, war er in Bezug auf Gegenstände, die er durchforscht hatte, oberflächlich. Er würde Mansels Unterscheidung mit dem entscheidenden Schlag hinweggelegt haben, mit dem er so oft eine Täuschung beseitigt. Das Objekt des Glaubens ist eine Behauptung; aber sind Behauptungen nicht Objekte der Erkenntnis? Ist nicht alle Erkenntnis eine Reihe von Urteilen? Und ist nicht ein in Worten ausgedrücktes Urteil eine Behauptung? Es ist richtig, daß die Erkenntnis eine Erkenntnis von Dingen ist. Wir erkennen Dinge aber nur an ihren Attributen: unsere Erkenntnis eines Dinges wird durch unsere Erkenntnis einer gewissen Anzahl seiner Attribute gebildet, von denen jedes in einer Behauptung ausgedrückt werden kann. Wenn wir sagen, daß wir ein Ding erkennen, so ist der Sinn entweder, daß wir es als ein Attribut besitzend erkennen, oder daß wir das Ding und seine Attribute zusammen als existierend erkennen. Ebenso, wenn wir das Ding nicht erkennen, aber betreffs seiner einen Glauben haben, so besteht der Glaube entweder darin, daß es ein Attribut besitzt, oder es ist ein Glauben an seine Existenz, was an das Ding glauben genannt wird. Wenn die Frage sich auf Attribute bezieht, so ist das Objekt des Glaubens eine Behauptung, ebenso aber das Objekt der Erkenntnis. Wenn die Frage sich auf das Dasein bezieht, so ist das Objekt der Erkenntnis ein Ding, ebenso aber das Objekt des Glaubens.

Im Gegensatz zu Mansel ist der „Inquirer“ (S. 31—33) der Ansicht, daß „dies ein sehr verwickelter Punkt ist“; daß eine wirkliche metaphysische Schwierigkeit darin liegt, und daß Hamilton dies wußte; daß er zwei Tatsachen vor sich sah, die er aber nicht in Einklang zu bringen vermochte, und daß er starb, ohne daß er Zeit gehabt hätte, die Vereinbarung zu finden. Darauf bemerke ich erstens, daß die Schwierigkeit nicht darin liegt, zwei Tatsachen, sondern zwei Ansichten Hamiltons mit einander zu vereinen, und daß die einzige Lösung sein würde, eine von beiden aufzugeben. Zweitens, daß er, welches auch die Lösung sei, fast sein ganzes philosophisches Leben hindurch Zeit gehabt hat, sie zu finden; denn die unvereinbaren Ansichten sind zwei Kardinallehren seiner Philosophie. Der „Inquirer“ meint, wir müßten Inkonssequenzen mit Nachsicht betrachten, weil sie nur Begleitumstände des Wachsens seien, wie sie es in der Tat bei einem Lernenden sind, der abgesehen von seiner Unkenntnis der Dinge noch nicht völlig Herr seiner eigenen Gedanken ist. Von einem Lehrer aber nimmt man an, daß er erwachsen sei. Während er zugibt (S. 7), daß ich gegen Hamilton „fortgesetzte Inkonssequenzen und Widersprüche“ nachgewiesen habe, behauptet der „Inquirer“, daß alle gesunde Philosophie, weil unvollkommen,

dem Vorwurf der Inkonsequenz ausgesetzt sein muß. Ich gestehe, ich vermag die Notwendigkeit nicht einzusehen, daß unsere Gedanken sich widersprechen müssen, weil unser Wissen unvollkommen ist, daß wir, weil es vieles gibt, was wir nicht wissen, über das, was wir wissen, nicht hinlänglich nachgedacht haben sollten, um zu vermeiden, Meinungen zu verbinden und zu behaupten, die sich gegenseitig widersprechen. Der „Inquirer“ verwechselt wahrscheinlich zwei verschiedene Dinge: den Glauben an Widersprüche und die Anerkennung positiver Wahrheiten, die sich einander lediglich beschränken, ohne daß wir schon bestimmen könnten, bis zu welcher Ausdehnung oder in welchen Punkten.

Kapitel 9.

Die Anslegung des Bewußtseins.

Nach allen Philosophen ist die Evidenz des Bewußtseins, wenn wir sie nur rein erlangen können, eine endgiltige. Dies ist ein einleuchtender, obwohl keineswegs bloß identischer Satz. Wenn das Bewußtsein als intuitive Erkenntnis definiert wird, so ist es allerdings ein identischer Satz zu sagen, daß, wenn wir etwas intuitiv erkennen, wir es erkennen und seiner gewiß sind. Der Sinn aber liegt in der angewandten Behauptung, daß wir manche Dinge unmittelbar oder intuitiv erkennen. Daß wir dies tun müssen, ist evident, wenn wir irgend etwas erkennen sollen. Denn was wir mittelbar erkennen, hängt in seiner Evidenz von unserer vorangehenden Erkenntnis von etwas anderem ab. Wenn wir deshalb nicht etwas unmittelbar erkennen würden, könnten wir auch nichts mittelbar, und folglich überhaupt nichts erkennen. Jenes imaginäre Wesen, das ein vollständiger Skeptiker darstellen würde, könnte möglicherweise antworten, daß wir vielleicht überhaupt nichts erkennen. Ich werde diesem problematischen Gegner nicht in der üblichen Weise erwidern, indem ich sage, daß, wenn er nichts erkennt, ich doch etwas erkenne. Ich lege ihm den denkbar einfachsten Fall unmittelbarer Erkenntnis vor und frage, ob wir je ein Bewußtsein von etwas haben (feel)? Wenn das der Fall ist, erkennen wir dann, im Augenblick des Bewußtseins (feeling), daß wir Bewußtsein haben (feel)? Oder, wenn er dies nicht Erkenntnis nennen will, wird er leugnen, daß wir, wenn wir uns einer Sache bewußt sind, mindestens eine gewisse Art von Gewißheit oder Überzeugung haben, daß wir fühlen? Diese Gewißheit oder Überzeugung ist das, was andere Menschen unter Erkenntnis verstehen. Wenn ihm das Wort nicht gefällt, so bin ich bereit, in der Diskussion mit ihm ein anderes zu

gebrauchen. Mit welchem Namen diese Gewißheit auch benannt werde, sie ist die Probe, der wir alle unsere anderen Überzeugungen unterwerfen. Er mag sagen, sie sei nicht sicher; aber so, wie sie sein mag, ist sie unser Maßstab der Sicherheit. Wir betrachten alle unsere Gewißheiten und Überzeugungen als mehr oder weniger sicher, je nachdem sie diesem Maßstab nahe kommen. Ich habe eine Überzeugung, daß es im arktischen Meere Eisberge gibt. Ich habe keine sinnliche Evidenz davon gehabt: ich habe nie einen Eisberg gesehen. Ich glaube es auch nicht intuitiv nach einem Gesetze meines Geistes. Meine Überzeugung ist mittelbar; sie beruht auf Zeugnis und auf Schlüssen aus physischen Gesetzen. Wenn ich sage, ich bin davon überzeugt, so meine ich damit, daß die Evidenz derjenigen meiner Sinne gleich ist. Ich bin der Tatsache so sicher, als ob ich sie gesehen hätte. Und um es noch vollständiger zu analysieren: wenn ich sage, ich bin von ihr überzeugt, so besteht das, wovon ich überzeugt bin, eben darin, daß ich die Eisberge sehen würde, wenn ich im arktischen Meere wäre. Wir verstehen unter Erkenntnis und Gewißheit eine Sicherheit, die derjenigen ähnlich und gleichbedeutend ist, die uns durch unsere Sinne gewährt wird. Wenn die Evidenz in jedem anderen Falle auf diese Höhe gebracht werden kann, verlangen wir nichts mehr. Wenn jemand mit diesem Beweis nicht zufrieden ist, so wird niemand davon berührt als er selbst, praktisch auch er selbst nicht; denn allgemein wird zugegeben, daß diese Evidenz das ist, wonach wir handeln müssen und mit vollem Vertrauen handeln können. Der absolute Skeptizismus, wenn es so etwas gibt, kann, weil er eine belanglose Streitfrage aufstellt, von der Erörterung ausgeschlossen werden; denn indem er alle Erkenntnis leugnet, leugnet er keine. Der Dogmatiker kann ganz zufrieden sein, wenn die Lehre, die er behauptet, durch keine anderen Argumente angegriffen werden kann, als diejenigen, die sich an die Evidenz der Sinne wenden. Wenn seine Evidenz dieser gleich ist, braucht er keine andere; ja, philosophisch läßt sich behaupten, daß wir nach den Gesetzen der Psychologie uns mehr nicht denken können, und daß dieses die Sicherheit ist, die wir vollkommen nennen.

Der Wahrspruch des Bewußtseins oder, mit anderen Worten, unsere unmittelbare und intuitive Überzeugung ist also, wie einmütig zugegeben wird, eine Entscheidung ohne Berufung.

Die nächste Frage ist, was bezeugt das Bewußtsein? Und hier am Ausgangspunkt tritt uns eine Unterscheidung entgegen, die von Hamilton aufgestellt und im ersten Bande seiner „Lectures“ in sehr lichtvoller Weise dargelegt ist. Ich gebe sie in seinen eigenen Worten wieder:¹⁾

„Eine Bewußtseinstatsache ist diejenige, deren Vorhanden-
 „sein durch einen ursprünglichen und notwendigen Glauben
 „gegeben und verbürgt ist. Hier ist aber ein wichtiger Unter-
 „schied zu machen, der nicht allein von allen Philosophen über-
 „sehen worden ist, sondern einige der hervorragendsten unter
 „ihnen zu nicht unwesentlichen Irrtümern verleitet hat.

„Die Bewußtseinstatsachen müssen unter zwei Gesichts-
 „punkten betrachtet werden, da sie entweder ihre eigene ideelle
 „oder phänomenale Existenz bezeugen, oder die objektive Existenz
 „von etwas anderem, was jenseits ihrer selbst liegt. Ein Glaube
 „an jene ist nicht identisch mit einem Glauben an diese. Der
 „eine kann nicht, der andere kann vielleicht abgelehnt werden.
 „Bei einem gewöhnlichen Zeugen können wir weder die Tat-
 „sache seiner persönlichen Realität, noch die Tatsache seiner
 „Zeugenaussage bezweifeln; aber wir können immer die Wahr-
 „heit dessen bezweifeln, was sein Zeugnis aussagt. So ist es
 „mit dem Bewußtsein. Wir können unmöglich die Tatsache
 „seines Zeugnisses als gegeben abweisen; aber wir können Be-
 „denken tragen, das zuzugeben, was uns von ihm über das
 „Zeugnis an sich hinaus versichert wird. Ich will das an einem
 „Beispiel deutlich machen. In dem Akt unserer Vorstellung
 „gibt das Bewußtsein als vereinigte Tatsache die Existenz des
 „vorstellenden Ich oder Selbst, und die Existenz eines Etwas, das
 „als von dem Ich oder Selbst verschieden vorgestellt wird. Die
 „Realität nun von diesem als einem subjektiv Gegebenen, als
 „einem ideellen Phänomen, zu bezweifeln, ist absolut unmöglich,
 „ohne die Existenz des Bewußtseins zu bezweifeln; denn das
 „Bewußtsein ist selbst diese Tatsache. Und die Existenz des
 „Bewußtseins zu bezweifeln, ist absolut unmöglich. Denn da
 „ein solcher Zweifel nicht anders bestehen könnte als im Be-
 „wußtsein und durch dieses, so würde er sich selbst aufheben.
 „Wir würden zweifeln, daß wir zweifelten. Als in einem Be-
 „wußtseinsakt enthalten, als in diesem gegeben, kann der

¹⁾ Lectures I, 271—275.

„Gegensatz von dem erkennenden Geist und der erkannten
„Materie nicht geleugnet werden.

„Das ganze Phänomen kann indessen als im Bewußtsein
„gegeben zugestanden, und seine Beweiskraft dennoch bestritten
„werden. Man kann sagen: das Bewußtsein gibt das geistige
„Subjekt als ein äußeres Objekt vorstellend, im Gegensatz zu
„diesem vorgestellten Objekt. Alles das leugnen wir nicht und
„können es nicht leugnen. Das Bewußtsein aber ist nur ein
„Phänomen. Der Gegensatz zwischen dem Subjekt und Objekt
„ist vielleicht nur ein scheinbarer, kein wirklicher; das als
„eine äußere Realität gegebene Objekt ist vielleicht nur eine
„geistige Repräsentation, die der Geist durch ein unbekanntes
„Gesetz hervorzubringen und irrtümlich für etwas von sich
„selbst verschiedenes zu halten bestimmt ist. Alles dies kann
„man ohne Selbstwiderspruch sagen und glauben; ja, alles dies
„ist von der weitaus größten Zahl der modernen Philosophen
„tatsächlich gesagt und geglaubt worden.

„In gleicher Weise verbindet das Bewußtsein in einem
„Gedächtnisakt eine gegenwärtige Existenz mit einer vergangenen.
„Ich kann das gegenwärtige Phänomen nicht leugnen, weil
„mein Leugnen selbstmörderisch sein würde. Aber ich kann
„ohne Selbstwiderspruch sagen, daß das Bewußtsein in Bezug
„auf alle frühere Existenz ein falscher Zeuge sein mag; und ich
„kann, wenn ich will, behaupten, daß die Erinnerung des Ver-
„gangenen im Bewußtsein nichts ist als ein Phänomen, das
„über die Gegenwart hinaus keine Realität besitzt. Es gibt
„viele andere Bewußtseinstatsachen, die wir nicht umhin können,
„als ideelle Phänomene zuzulassen, denen wir aber keinen
„Glauben schenken, sofern sie etwas verbürgen sollen, was über
„ihre phänomenale Existenz hinausgeht. Die Berechtigung dieses
„Zweifels behandle ich jetzt nicht, sondern nur seine Möglich-
„keit. Alles, was ich jetzt im Auge habe, ist zu zeigen, daß
„wir nicht, wie es geschehen ist, die doppelte Bedeutung der
„Tatsachen und die beiden Grade von Evidenz für ihre Realität
„verwechseln dürfen. Dieser Irrtum ist unter anderen von
„Stewart begangen worden. . . .

„Bei aller Achtung, welche die Ansicht eines so aus-
„gezeichneten Philosophen wie Stewart mit Recht beanspruchen
„darf, muß ich mir doch zu bemerken gestatten, daß ich nicht
„umhin kann, seine Behauptung, die gegenwärtige Existenz der

„Phänomene des Bewußtseins und die Realität desjenigen, was
 „diese Phänomene bezeugen, beruhen auf einer gleich festen
 „Grundlage, als gänzlich unhaltbar zu betrachten. Die zweite
 „Tatsache, die Tatsache, die bezeugt wird, mag durchaus glaub-
 „würdig sein —, wie ich auch Stewart in der Annahme, daß
 „sie es ist, beistimme; dennoch aber beruht sie nicht auf einer
 „ebenso festen Grundlage wie die Tatsache des Zeugnisses selbst.
 „Stewart bekennt, daß gegen die erste auch vom verwegensten
 „Skeptiker niemals ein Zweifel geäußert worden ist. Die zweite,
 „insofern sie uns versichert, daß wir eine unmittelbare Er-
 „kenntnis der Außenwelt haben — was nach Stewarts Be-
 „hauptung zutrifft —, ist nicht bloß von Skeptikern, sondern von
 „den modernen Philosophen fast einstimmig bezweifelt, ja verneint
 „worden. Schon dieser historische Umstand allein müßte die
 „Vermutung nahe legen, daß die beiden Tatsachen auf sehr
 „verschiedenen Grundlagen stehen; und diese Vermutung wird
 „bestätigt, wenn wir untersuchen, welches die Grundlagen
 „selbst sind.

„Die eine Tatsache, die Tatsache des Zeugnisses, ist ein
 „Akt des Bewußtseins selbst; sie kann deshalb nicht ohne Selbst-
 „widerspruch für nichtig erklärt werden. Denn, wie wir wieder-
 „holt bemerkt haben, an der Realität dessen zu zweifeln, wessen
 „wir uns bewußt sind, ist unmöglich. Da wir nur vermittelt
 „des Bewußtseins zweifeln können, so heißt am Bewußtsein
 „zweifeln, am Bewußtsein durch das Bewußtsein zweifeln.
 „Wenn wir einerseits die Realität des Zweifels bejahen, so
 „bejahen wir dadurch ausdrücklich die Realität des Bewußt-
 „seins und widersprechen unserem Zweifel; wenn wir anderer-
 „seits die Realität des Bewußtseins verneinen, verneinen wir
 „implicite die Realität unserer Verneinung selbst. So gibt in
 „dem Vorstellungsakt das Bewußtsein als vereinigte Tatsache
 „ein Ich oder einen Geist und ein Nicht-Ich oder eine Materie,
 „die zusammen erkannt und als gegensätzlich voneinander unter-
 „schieden sind. Nun kann diese doppelte Tatsache als ein
 „gegenwärtiges Phänomen unmöglich verneint werden. Ich kann
 „deshalb nicht die Tatsache zurückweisen, daß ich mir in der
 „Vorstellung eines Phänomens bewußt bin, das ich gezwungen
 „bin als das Attribut von etwas von meinem Geist oder Ich
 „Verschiedenem zu betrachten. Dies muß ich notgedrungen
 „zugeben oder in einen Selbstwiderspruch verfallen. Wenn ich

„es aber zugebe: darf ich dann nicht trotzdem ohne Selbst-
 „widerspruch behaupten, daß das, was ich gezwungen bin, als
 „das Phänomen von etwas von mir verschiedenem anzusehen,
 „nichtsdestoweniger (mir unbewußt) nur eine Modifikation meines
 „Geistes sei? Hierin lasse ich die Tatsache des Zeugnisses des
 „Bewußtseins als gegeben zu, verneine aber die Wahrheit seiner
 „Aussage. Ob dieses Verneinen der Wahrhaftigkeit des Be-
 „wußtseins als eines Zeugen berechtigt ist oder nicht, haben
 „wir im Augenblick nicht zu untersuchen. Alles, was ich gegen-
 „wärtig im Auge habe, ist, wie gesagt, zu zeigen, daß wir im
 „Bewußtsein zwei Arten von Tatsachen zu unterscheiden haben
 „—, die Tatsache des bezeugenden Bewußtseins und die Tat-
 „sache, die es bezeugt; und daß wir nicht, wie Stewart es
 „getan, behaupten dürfen, wir könnten an der Tatsache der
 „Existenz der Außenwelt ebensowenig zweifeln, wie an der
 „Tatsache, daß das Bewußtsein in wechselseitigem Gegensatz
 „das Phänomen des Ich im Gegensatz zum Phänomen des Nicht-
 „Ich gibt.“

Er setzt hinzu, daß, da die im Bewußtseinsakt selbst
 gegebenen Tatsachen keinem Zweifel unterliegen noch unter-
 liegen können, „es allein die Glaubwürdigkeit dieser Tatsachen
 „im Sinne einer Evidenz von etwas, was über sie selbst hinaus-
 „geht, ist — d. h. nur die zweite Klasse von Tatsachen —, was
 „Gegenstand der Erörterung wird; wir haben nicht die Realität
 „des Bewußtseins zu beweisen, sondern seine Wahrhaftigkeit“.

Durch die Konzeption und die klare Darstellung dieses
 Unterschiedes hat Hamilton wesentlich dazu beigetragen, die in
 dieser bedeutsamen Frage enthaltenen Streitpunkte verständ-
 licher zu machen; und diese Stelle bildet ein wichtiges Element
 für die richtige Schätzung sowohl seiner Philosophie als auch
 seiner philosophischen Fähigkeiten. Sie ist einer der Beweise,
 daß er, was auch sonst der positive Wert seiner Leistungen
 auf metaphysischem Gebiete sein mag, für den Gegenstand eine
 größere Befähigung besaß, als viele Metaphysiker von großem
 Ruf, und besonders als seine beiden berühmten Vorgänger in
 derselben Gedankenrichtung, Reid und Stewart.

Indessen befinden sich in dem langen Auszug einige Punkte,
 die eine Kritik zulassen. Der Unterschied, den Hamilton macht,
 ist in der Hauptsache über allen Zweifel richtig. Von den
 Tatsachen, die er als Offenbarungen des Bewußtseins betrachtet,

wird die eine Art, wie er richtig sagt, von niemand bezweifelt, noch kann sie bezweifelt werden; die andere kann man bezweifeln und bezweifelt sie auch. Die Tatsachen, die nicht bezweifelt werden können, sind diejenigen, auf welche das Wort „Bewußtsein“ von den meisten Philosophen beschränkt wird: die Tatsachen des inneren Bewußtseins, „der Seele eigene Zustände und Affektionen“. Wir können nicht zweifeln, daß wir von dem, dessen wir uns bewußt sind (feel), auch wirklich Bewußtsein haben (feel). Es ist uns unmöglich bewußt zu sein (feel) und zu meinen, daß wir vielleicht kein Bewußtsein haben (feel); oder kein Bewußtsein zu haben (feel) und zu meinen, daß wir vielleicht bewußt sind (feel). Das, was einen Zweifel zuläßt, ist die Offenbarung, die, wie angenommen wird, das Bewußtsein von einer äußeren Realität gibt (und die unser Autor als das Bewußtsein selbst betrachtet). Nach ihm aber sind wir, obwohl wir diese äußere Realität bezweifeln können, doch gezwungen zuzugeben, daß das Bewußtsein sie bezeugt. Wir mögen unserem Bewußtsein mißtrauen; aber wir können nicht das in Zweifel ziehen, was sein Zeugnis ist. Diese Behauptung kann nicht in derselben unbeschränkten Weise zugestanden werden, wie die andere. Es ist richtig, daß ich an meiner gegenwärtigen Impression nicht zweifeln kann: ich kann nicht zweifeln, daß ich, wenn ich Farbe oder Gewicht wahrnehme, sie als in einem Gegenstand befindlich wahrnehme. Ebenso wenig kann ich zweifeln, daß ich, wenn ich auf zwei Felder blicke, wahrnehme, welches von ihnen am weitesten entfernt ist. Die Mehrzahl der Philosophen würde indessen nicht sagen, daß die Vorstellung der Entfernung durch den Gesichtssinn vom Bewußtsein bezeugt wird, weil sie glauben, daß die Entfernung, obwohl wir sie tatsächlich auf diese Weise wahrnehmen, eine erworbene Vorstellung ist. Es ist wenigstens möglich anzunehmen, daß die Beziehung unserer sinnlichen Impressionen auf einen äußeren Gegenstand auf gleiche Weise erworben wird; und wenn dies der Fall ist, so würde sie, obwohl sie eine Tatsache unseres Bewußtseins in seinem gegenwärtigen künstlichen Zustande ist, keinen Anspruch haben auf den Titel einer Bewußtseinstatsache im allgemeinen oder auf den unbeschränkten Glauben, den wir dem beimessen, was im eigentlichen Sinne Bewußtsein ist. Diesen Punkt der Psychologie werden wir später zu erörtern haben.

Noch eine andere Bemerkung muß gemacht werden. Alle Welt gibt mit unserem Autor zu, daß es unmöglich ist, eine Tatsache des inneren Bewußtseins zu bezweifeln. Bewußt sein und nicht erkennen, daß wir bewußt sind, ist eine Unmöglichkeit. Hamilton begnügt sich aber nicht damit, diese Wahrheit auf ihrer eigenen Evidenz beruhen zu lassen. Er verlangt einen Beweis. Als ob sie nicht hinreichend durch das Bewußtsein selbst bewiesen wäre, versucht er, sie durch eine *reductio ad absurdum* zu begründen. Niemand, sagt er, kann das Bewußtsein bezweifeln, weil, da Zweifel selbst Bewußtsein ist, das Bewußtsein bezweifeln, heißen würde zweifeln, daß wir zweifeln. Er legt auf dieses Argument so hohen Wert, daß er in seinen Schriften beständig darauf zurückgreift; es wird tatsächlich zu einem charakteristischen Zug seiner Philosophie.¹⁾ Dennoch scheint es mir nicht mehr als ein Trugschluss. Es behandelt den Zweifel als etwas positives, wie die Gewissheit, und vergiftet, daß der Zweifel Ungewissheit ist. Der Zweifel ist kein Bewußtseinszustand, sondern die Negation eines Bewußtseinszustandes. Da er nichts positives ist, sondern lediglich die Abwesenheit eines Glaubens, so scheint er die einzige intellektuelle Tatsache zu sein, die wahr sein kann ohne Selbstbejahung ihrer Wahrheit, ohne daß wir weder glauben, noch nicht glauben, daß wir zweifeln. Wenn der Zweifel irgend etwas anderes ist als etwas lediglich negatives, so bedeutet er eine unzulängliche Gewissheit, eine Neigung zu glauben, mit einer Unfähigkeit zuversichtlich zu glauben. Es gibt aber verschiedene Grade von Unzulänglichkeit; und wenn wir um des Argumentes willen

¹⁾ Dies ist noch viel bestechender in seiner Anmerkung zu Reid (S. 231) ausgesprochen: „Zu zweifeln, daß wir uns dieses oder jenes Gegenstandes „bewußt sind, ist unmöglich; denn der Zweifel muß mindestens sich selbst „postulieren. Der Zweifel ist aber ein Datum des Bewußtseins. Deshalb gibt „er, indem er seine eigene Realität postuliert, die Wahrheit des Bewußtseins „zu, und hebt sich folglich selbst auf.“ In einer anderen Anmerkung (S. 442) sagt er: „Der Skeptiker, der die Tatsache seines Bewußtseins bezweifelt, „muß mindestens die Tatsache seines Zweifels bejahen; einen Zweifel bejahen „heißt aber, das Bewußtsein davon bejahen; der Zweifel würde also sich „selbst widersprechen, d. h. sich selbst aufheben.“ Ferner (Dissertations on Reid, S. 744): „Da der Zweifel selbst nur eine Äußerung des Bewußtseins „ist, so ist es unmöglich zu zweifeln, daß das Bewußtsein das, was es äußert, „auch wirklich äußert, ohne mit einem solchen Zweifel zu bezweifeln, daß „wir tatsächlich zweifeln, d. h. ohne den Zweifel, der sich selbst widerspricht, „und sich deshalb aufhebt.“

annehmen, daß es möglich sei, das Bewußtsein zu bezweifeln, so kann es möglich sein, verschiedene Tatsachen des Bewußtseins in verschiedenen Graden zu bezweifeln. Die allgemeine Unsicherheit des Bewußtseins könnte die einzige Tatsache sein, die sich als am wenigsten unsicher herausstellte. Das Wort des Sokrates, das einzige, was er wisse, sei, daß er nichts wisse, spricht einen denkbaren und nicht widersinnigen Geisteszustand aus. Das einzige, dessen er vollkommen gewiß war, kann gewesen sein, daß er keines anderen Momentes gewiß war. Wenn wir von Sokrates absehen (der kein Skeptiker war in Bezug auf die Realität der Erkenntnis, sondern nur darauf, daß sie bereits erlangt sei) und uns bemühen, uns den unklaren Geisteszustand eines Menschen zu denken, der an der offenbaren Existenz seiner Sinne zweifelt, so ist es durchaus möglich anzunehmen, daß er sogar zweifelt, ob er zweifelt. Die meisten Menschen, sollte ich meinen, werden sich in Bezug auf bestimmte Tatsachen, deren Gewißheit alles nur nicht vollkommen war, in einer ähnlichen Verlegenheit befunden haben; sie sind nicht ganz sicher, daß sie unsicher sind.¹⁾

¹⁾ An einer anderen Stelle (Lectures IV, 69) kommt dasselbe Argument in anderen Worten und für einen anderen Zweck abermals vor. Er spricht von dem Kriterium der Wahrheit. Dieses Kriterium, sagt er, „ist die durch „die Gesetze, welche unsere Erkenntnisfähigkeiten beherrschen, bestimmte „Notwendigkeit; und das Bewußtsein dieser Notwendigkeit ist die Gewißheit. „Daß die Notwendigkeit einer Erkenntnis, d. h. die Unmöglichkeit es anders „zu denken, als es dargeboten ist —, daß diese Notwendigkeit, weil auf die „Denkgesetze gegründet, das Kriterium der Wahrheit ist, zeigt sich durch „den Umstand, daß, wo eine solche Notwendigkeit gefunden wird, jeder „Zweifel an der Übereinstimmung des erkennenden Denkens mit seinem „Objekt schwinden muß. Denn zu zweifeln, ob das, was wir notwendigerweise „in einer gewissen Art denken, wirklich so, wie wir es uns denken, existiert, „ist nichts weniger als ein Bemühen, das Notwendige als das Nicht-Notwendige „oder Unmögliche zu denken, was ein Widerspruch ist.“

Es ist sehr merkwürdig zu sehen, daß Hamilton behauptet, unsere Denknöthigkeiten seien Beweise entsprechender objektiver Realitäten (realities of existence), Dinge müßten tatsächlich so und so sein, weil es uns unmöglich ist, sie uns anders zu denken; daß er seine ganze „Philosophie des Bedingten“ und das von ihm so oft behauptete Prinzip vergift, daß Dinge wahr sein können —, ja, wahr sein müssen, deren Möglichkeit auch nur zu denken uns unmöglich ist. Wir haben es hier aber nur mit seinem Argument zu tun; und in diesem vergift er, daß das Zweifeln nicht eine positive, sondern eine negative Tatsache ist. Es bedeutet einfach, daß wir keine Erkenntnis, keinen sicheren Glauben von dem Gegenstand haben. Wie kann man sagen, daß dieser negative Geisteszustand „ein Bemühen etwas zu

Wenn aber auch der Beweis des Satzes durch unseren Autor ebenso unhaltbar wie überflüssig ist, so stimmen doch alle mit ihm in dem Satz selbst überein, daß eine wirkliche Bewußtseinstatsache nicht bezweifelt oder verneint werden kann. Wir wollen deshalb zu Hamiltons Unterscheidung zwischen denjenigen Tatsachen zurückkehren, „die in dem Bewußtseinsakt gegeben sind“, und jenen anderen „von deren Realität das Bewußtsein nur Zeugnis ablegt“. Diese letzteren, oder mit anderen Worten „die Wahrhaftigkeit des Bewußtseins“ zu bezweifeln oder zu verneinen, hält Hamilton für möglich; er sagt sogar, daß mehr oder weniger solcher Tatsachen fast von der Gesamtheit der modernen Philosophen bezweifelt oder verneint worden sind. Dies ist aber eine Darlegung der Streitfrage zwischen Hamilton und den modernen Philosophen, deren Richtigkeit, wie ich zu behaupten wage, nur sehr wenige von ihnen, wenn überhaupt jemand, zugeben würden. Hamilton stellt „fast die Gesamtheit der modernen Philosophen“ so dar, als ob sie auf dem eigentümlichen und paradoxen Standpunkt stünden zu glauben, das Bewußtsein erkläre ihnen und der ganzen Menschheit die Wahrheit gewisser Tatsachen, und dann diese Tatsachen in Zweifel zu ziehen. Die große Mehrzahl der Philosophen, von denen Hamilton spricht, würde, wie mir scheint, diese Behauptung rundweg in Abrede stellen. Sie haben nie auch nur im Traum die Wahrhaftigkeit des Bewußtseins bestritten. Sie verneinten, was zu verneinen Hamilton für unmöglich hält, die Tatsache seines Zeugnisses. Sie meinten, es bezeuge nicht die Tatsachen, die es nach Hamiltons Ansicht bezeugt. Hätten sie hinsichtlich des Zeugnisses gedacht wie er, so würden sie auch wie er über die bezeugten Tatsachen gedacht haben. In Wirklichkeit aber behaupteten viele von ihnen, daß das Bewußtsein nichts bezeuge, was jenseits seiner selbst ist, daß alle Erkenntnis, die wir von etwas anderem als den

denken“ sei? Und (selbst wenn er es wäre) ein Bemühen, einen Widerspruch zu denken, ist kein Widerspruch. Ein Bemühen zu denken, was nicht gedacht werden kann, ist soweit davon entfernt unmöglich zu sein, daß es vielmehr die Probe ist, durch die wir seine Undenkbarkeit feststellen. Der Mißerfolg des Bemühens in dem angenommenen Falle würde nicht beweisen, daß das, was wir zu denken uns bemühen, unwirklich war, sondern nur, daß es undenkbar war, was schon in der Hypothese angenommen wurde. Unser Autor hat uns in einem großen Kreis herumgeführt, um zu dem Punkt zurückzukehren, von welchem er ausgegangen war.

Gefühlen und Vorgängen unserer eigenen Seele besitzen, oder aller Glaube, den wir daran in uns finden, erst nach den ersten Anfängen unseres intellektuellen Lebens erworben und nicht vom Bewußtsein bezeugt worden ist, als es seine ersten Impressionen empfing. Andere wiederum glaubten in der Tat an ein Zeugnis des Bewußtseins, aber nicht an das Zeugnis, das ihm von Hamilton zugeschrieben wird. Tatsachen, die es nach seiner Ansicht bezeugt, glaubten einige von ihnen überhaupt nicht; andere glaubten nicht, daß sie intuitiv erkannt werden. Ja, viele von ihnen glaubten sowohl die Tatsachen, wie auch, daß sie intuitiv erkannt werden; und wenn sie von Hamilton abwichen, so war dies nur im leisesten Schatten eines Schattens; und dennoch sind es gerade diese letzten, mit denen, wie wir sehen werden, Hamilton im heftigsten Streite liegt. In seinem Kampf also mit (wie er sagt) der Mehrzahl der Philosophen richtet Hamilton seine Argumente auf einen falschen Punkt. Er hält es für unnötig zu beweisen, daß das Zeugnis, auf das er sich beruft, in Wirklichkeit durch das Bewußtsein gegeben wird, denn das betrachtet er als unbestritten und unbestreitbar; aber unaufhörlich beweist er uns, daß wir unserem Bewußtsein glauben müßten, was wenige, wenn überhaupt einer seiner Gegner, in Abrede gestellt haben.¹⁾ Es ist wahr, er beruft sich immer auf dasselbe Argument; das aber wird er nie müde zu wiederholen. Am systematischsten ist es in der ersten „Dissertation on Reid“, derjenigen „über die Philosophie des gesunden Menschenverstandes“ (common sense) dargestellt. Nachdem er gesagt hat, daß es gewisse primäre Elemente der Erkenntnis gibt, die sich uns als Tatsachen offenbaren, und deren wir durch das Bewußtsein versichert werden, fährt er fort:²⁾ „Wie, fragt man, bezeugen uns diese primären „Sätze — diese Erkenntnisse aus erster Hand — diese grundlegenden Tatsachen, Gefühle, Glaubensinhalte ihre eigene Wahrhaftigkeit? Darauf ist die einzige mögliche Antwort, daß sie

¹⁾ Die Philosophen, die am festesten auf der Notwendigkeit einer Probe für unser Bewußtsein bestanden, haben diese Probe stets im Bewußtsein selbst gefunden. Man höre Stirling, den spätesten von ihnen, der in dieser Hinsicht sie alle vertritt: „Es ist die Aufgabe des Bewußtseins, obwohl es selbst unfehlbar, unverletzbar und wahrhaftig ist, wie nichts anderes es ist oder sein kann, daß es sucht, das Bewußtsein bis zum äußersten zu erproben, zu prüfen und zu ergründen.“

²⁾ Dissertations on Reid, S. 743.

„als Elemente unserer geistigen Konstitution —, als die wesentlichen Bedingungen unserer Erkenntnis, für wahr gehalten werden müssen. Ihre Falschheit annehmen, heißt annehmen, daß wir mit Verstand begabt geschaffen worden sind, um zu Opfern einer Täuschung gemacht zu werden: daß Gott ein Betrüger ist, und Lüge die Wurzel unserer Natur; daß der Mensch ausgestattet ist,¹⁾ die Wahrheit zu erlangen und durch Liebe zur Wahrheit getrieben wird, nur um der Betrogenen und das Opfer eines verräterischen Schöpfers zu werden.“ Daraus geht also hervor, daß das Zeugnis des Bewußtseins geglaubt werden muß, weil der Zweifel daran bedeuten würde, den Schöpfer der Lüge und des Verrats beschuldigen.

Vorher ist hier aber eine andere Schwierigkeit aufzuklären, die ohne Unehreerbietigkeit dargelegt werden darf. Wenn der Beweis der Glaubwürdigkeit des Bewußtseins die Wahrhaftigkeit des Schöpfers ist: worauf beruht die Wahrhaftigkeit des Schöpfers selbst? Beruht sie nicht auf der Evidenz des Bewußtseins? Die göttliche Wahrhaftigkeit kann nur auf zweierlei Weise erkannt werden, entweder erstens durch Intuition, oder zweitens durch Evidenz. Wenn sie durch Intuition erkannt wird, so ist sie selbst eine Bewußtseinstatsache; und um einen festen Boden für unseren Glauben zu haben, müssen wir annehmen, daß das Bewußtsein glaubwürdig ist. Diejenigen, welche sagen, daß wir eine direkte Intuition Gottes besitzen, sagen mit anderen Worten nur, daß das Bewußtsein Zeugnis für ihn ablegt. Wenn wir dagegen mit unserem Autor behaupten, daß Gott nicht durch Intuition erkannt, sondern durch evidente Schlüsse abgeleitet wird, so muß diese Evidenz in letzter Instanz auf dem Bewußtsein beruhen. Alle Beweise einer Religion, sei es einer natürlichen oder geoffenbarten, müssen entweder aus dem Zeugnis der Sinne oder aus inneren Gefühlen der Seele abgeleitet werden, oder aus Schlüssen, für welche die eine oder oder die andere dieser Quellen die Prämissen geliefert hat. Da also die Religion selbst auf der Evidenz des Bewußtseins beruht, so kann sie nicht angerufen werden um zu beweisen, daß dem Bewußtsein geglaubt werden soll. Wir müssen unserem Bewußtsein vertrauen, schon bevor wir irgend eine Evidenz für die Wahrheit einer Religion haben können.

¹⁾ Dissertations on Reid, S. 745.

Ich weiß nicht, ob eine dunkle Ahnung dieses Einwandes gegen sein Argument der Grund ist, daß Hamilton sich dasjenige aneignet, was in jeder anderen Hinsicht eine ganz außerordentliche Einschränkung desselben ist. Nachdem er die Wahrhaftigkeit des Schöpfers als durch die Wahrheit des Zeugnisses des Bewußtseins verbürgt dargestellt hat, begnügt er sich damit, zu sagen, daß dieses Argument nicht auf einen Beweis hinauslaufe, sondern nur auf eine Annahme, die *prima facie* gemacht wird. „Eine solche Annahme,“¹⁾ wie die eines verräterischen Schöpfers, „ist, wenn willkürlich, offenbar unstatthaft“. „Es liegt auf der Hand, daß die Data unseres ursprünglichen Bewußtseins in erster Instanz (vom Autor im Druck hervorgehoben) als wahr angenommen werden müssen. Nur wenn sie als falsch bewiesen werden,“ was nur dadurch möglich ist, daß man sie als unvereinbar untereinander nachweist, „kann ihre Glaubwürdigkeit infolge dieses Beweises in zweiter Instanz verworfen werden“. „*Neganti incumbit probatio*. Man darf nicht willkürlich voraussetzen, daß die Natur nicht allein vergeblich, sondern sich selbst entgegen handle; man darf nicht ohne Grund annehmen, daß unsere Fähigkeit, zu erkennen, ein Werkzeug der Illusion sei.“ Es heißt einen sehr bescheidenen Anspruch an die Wahrhaftigkeit des Schöpfers machen, daß sie auf Grund des Fehlens einer entgegenstehenden Evidenz nur als Vermutung für gültig gehalten werden soll, daß das göttliche Wesen wie ein Gefangener vor der Gerichtsschranke für unschuldig gelten soll, bis es als schuldig überführt wird. Weit entfernt indessen, dieser Bemerkung einen gehässigen Sinn gegen Hamilton beilegen zu wollen, betrachte ich es als einen seiner Ehrentitel, daß er sich nicht gescheut hat, wie es viele getan haben würden, einen so von Ehrfurcht umgebenen Satz derselben logischen Behandlung zu unterwerfen wie jede andere Behauptung, und daß er sich als Philosoph nicht verpflichtet gefühlt hat, ihn von Anfang an als endgiltig anzusehen. Meine Klage könnte nur die sein, daß seine Logik nicht folgerichtig genug ist, und daß die göttliche Wahrhaftigkeit entweder auf ein größeres oder ein geringeres Gewicht Anspruch hat, als er ihr zugesteht. Durch die Gesetze des richtigen Schließens ist er verpflichtet, seine Prämisse ohne Hilfe des Schlusses, den er

¹⁾ Dissertations on Reid, S. 743–745.

aus ihr zu ziehen gedenkt, zu beweisen. Wenn er das tun kann, wenn die göttliche Wahrhaftigkeit durch stärkere Evidenz als das Zeugnis des Bewußtseins bescheinigt wird, so dürfen wir uns auf sie nicht bloß wie auf eine Vermutung berufen, sondern wie auf einen Beweis. Wenn nicht, darf sie, selbst als Vermutung, keine Stelle in der Diskussion beanspruchen. Es gibt für sie keine Zwischenstellung, derzufolge sie gut genug für den einen Zweck, aber nicht gut genug für den anderen wäre. Es würde eine neue Auffassung des Trugschlusses, den man *petitio principii* nennt, sein zu behaupten, daß ein Schluß kein Beweis, sondern eine *prima facie* bestehende Evidenz der Prämissen ist, aus denen er abgeleitet wird.

Unser Autor kann indessen einer *petitio principii* nicht überführt werden. Obwohl er es nicht angibt, scheint mir doch, daß er uns in den Stand gesetzt hat zu sehen, auf welche Weise er sie vermieden hat. Es ist wahr: er hat die Glaubwürdigkeit des Bewußtseins von der Wahrhaftigkeit der Gottheit abgeleitet; und die Wahrhaftigkeit der Gottheit kann nur durch die Evidenz des Bewußtseins erkannt werden. Aber er kann sich an die Unterscheidung halten zwischen Tatsachen, die im Bewußtsein selbst gegeben sind, und Tatsachen, „für deren Realität es nur Zeugnis ablegt“. Die Glaubwürdigkeit dieser letzteren ist es, für die er als präsumptive Evidenz (die durch das Fehlen einer Gegen-Evidenz zu einem Beweis erhoben wird) die göttliche Wahrhaftigkeit anführt. Diese Wahrhaftigkeit selbst, kann er sagen, wird durch das Bewußtsein bewiesen; aber um sie zu beweisen, ist nur die andere Klasse von Bewußtseinstatsachen erforderlich, nämlich diejenigen, die in dem Bewußtseinsakt selbst gegeben sind. Es handelt sich also in seinem Argument um zwei Stufen. „Die „Phänomene des Bewußtseins lediglich an sich betrachtet“, für welche ein „Skeptizismus zugestandenermaßen unmöglich ist.“¹⁾ genügen — wir müssen annehmen, daß dies seine Ansicht ist —, um die göttliche Wahrhaftigkeit zu beweisen; und diese Wahrhaftigkeit ist, wenn sie bewiesen wird, ihrerseits ein Grund, dem Zeugnis zu trauen, das unser Bewußtsein von Tatsachen ablegt, die außerhalb und jenseits seiner selbst liegen.

Wenn Hamilton sich also nicht eines Paralogismus schuldig

¹⁾ Dissertations on Reid, S. 745.

gemacht hat, indem er die Religion als Beweis dessen anführt, was für den Beweis der Religion notwendig ist, so muß seine Meinung die gewesen sein, daß unsere Erkenntnis Gottes auf der Selbstbejahung des Bewußtseins beruht, und nicht auf der Bejahung von etwas anderem, das außerhalb seiner selbst ist; daß die Existenz und die Attribute der Gottheit ohne die Annahme bewiesen werden können, daß das Bewußtsein nichts bezeuge als unsere eigenen Gefühle und geistigen Vorgänge. Wenn dem so ist, haben wir Hamiltons Autorität für die Behauptung, daß selbst die extremste Form des philosophischen Skeptizismus, der Nihilismus (wie unser Autor sie nennt) Humes, der die objektive Existenz des Geistes sowohl wie der Materie verneint, nicht die Evidenz der Naturreligion berührt. Und in der Tat berührt sie keine Evidenz, welche die Religion leicht entbehren kann, als solche. Welch eine Menge religiöser Vorurteile aber ist gegen diese philosophische Lehre auf Grund desjenigen gerichtet worden, was wir jetzt auf Grund von Hamiltons Autorität als bloßes Mißverständnis behandeln dürfen.¹⁾

Etwas mehr aber ist erforderlich, um die göttliche Wahrhaftigkeit als Stütze für das Zeugnis des Bewußtseins gegen diejenigen nutzbar zu machen, die, falls es solche gibt, zwar die Tatsache des Zeugnisses zulassen, aber Bedenken tragen, seine Wahrheit anzuerkennen. Die göttliche Wahrhaftigkeit kann nur dann in der Wahrheit von etwas eingeschlossen sein, wenn die Absicht des göttlichen Wesens, daß es geglaubt werden solle, bewiesen wird. Da nicht behauptet wird, daß Gott eine Offenbarung in der Sache gegeben hat, kann seine Absicht nur aus dem Ergebnis erschlossen werden; und unser Autor zieht daraus, daß Gott es zu einem eigentümlichen und unzerstörbaren Teil unserer Natur gemacht habe, den Schlufs, daß unser Bewußtsein uns gewisse Tatsachen erkläre. Dies ist es jedoch,

¹⁾ Demgemäß sagt Hamilton an anderer Stelle (Anfang von Lectures I, 394): „Religiöser Zweifel und philosophischer Skeptizismus sind nicht nur nicht „dasselbe, sondern haben keinen natürlichen Zusammenhang.“ Ich bedaure, daß auf diese Behauptung eine Erklärung folgt, wonach jene „stets ein „Gegenstand“ nicht allein „des Bedauerns“, sondern „der Verurteilung“ sein „muß“. Dieser Vorwurf eines moralischen Vergehens, der einer aufrichtig ausgesprochenen und ehrlich erlangten Meinung gemacht wird, ist eine Blöfe, die man nicht gern bei einem Denker von so großen Fähigkeiten und im allgemeinen von so hohem moralischen Niveau gefunden hat.

was keiner der Philosophen, welche die Tatsachen bezweifeln, zugeben würde. Viele haben allerdings eingeräumt, daß wir eine natürliche Neigung besitzen, etwas zu glauben, was sie für eine Illusion hielten; man kann aber nicht behaupten, Gott habe gewollt, daß wir alles tun sollten, was zu tun wir eine natürliche Neigung haben. Nach allen Theorien der göttlichen Regierung wird sie, geistig sowohl wie sittlich, nicht durch bloße Befriedigung unserer natürlichen Neigungen geleitet, sondern durch deren Regelung und Beschränkung. Ein Philosoph, Hume, hat gesagt, die fragliche Neigung scheine ein „Instinkt“ zu sein, und hat eine psychologische Lehre, die er für grundlos hielt, eine „allgemeine und primäre Ansicht aller Menschen“ genannt. Aber es ist ihm nie im Traume begekommen zu sagen, wir seien durch unsere Natur gezwungen, sie zu glauben: im Gegenteil, er sagt, diese trügerische Ansicht „werde durch die leichteste Philosophie bald zerstört“. Von allen hervorragenden Denkern kommt Kant der Darstellung unseres Autors von denjenigen, die das Zeugnis des Bewußtseins verwerfen, am nächsten. Dieser Philosoph behauptete in der Tat, daß unserer Konstitution eine Illusion innewohnt, daß wir uns nicht erwehren können, uns Attribute als den Dingen selbst zugehörig zu denken, mit denen sie nur nach den Gesetzen unserer sensitiven und intellektuellen Fähigkeiten bekleidet sind. Aber er machte einen scharfen Unterschied zwischen Illusion und Täuschung. Er glaubte nicht an eine durch das höchste Wesen in uns erzeugte Mystifikation, noch würde er zugegeben haben, daß es Gottes Absicht gewesen sei, wir sollten beständig die Bedingungen unserer geistigen Vorstellungen mit den Eigenschaften der Dinge selbst verwechseln. Wenn Gott uns mit dem Mittel ausgestattet hat, einen Irrtum zu berichtigen, so beabsichtigt er wahrscheinlich nicht, daß wir dadurch irregeführt werden sollen; und in spekulativen ebenso wie in praktischen Dingen ist es jedenfalls religiöser, Gottes Ziele in den Geboten unserer überlegenden Vernunft zu erblicken, als in denjenigen eines „blinden und mächtigen Naturinstinkts“.

In Rücksicht indessen auf fast alle, wenn nicht alle Philosophen kann man in Wahrheit sagen, daß die sie treunenden Fragen sich nie um die Wahrhaftigkeit des Bewußtseins bewegt haben. Das Bewußtsein in dem für gewöhnlich von den Philosophen angenommenen Sinne, das Bewußtsein der

eigenen Zustände (feelings) und Vorgänge der Seele, kann, wie unser Autor richtig sagt, nicht bezweifelt werden. Die innere Tatsache, das Bewußtsein in unserer eigenen Seele, ist nie bezweifelt worden; denn dies bezweifeln würde heißen zweifeln, daß wir dessen bewußt sind, wovon wir bewußt sind (feel). Was unser Autor das Zeugnis des Bewußtseins eines außer ihm Seienden nennt, kann verneint werden und wird verneint; aber was verneint wird, war fast stets, daß das Bewußtsein das Zeugnis gibt, nicht aber daß es, wenn es gegeben ist, geglaubt werden muß.

Auf den ersten Blick dürfte es vielleicht unmöglich scheinen, daß darüber, ob unser Bewußtsein ein gegebenes Ding bestätigt oder nicht, ein Zweifel bestehen könne. Einen solchen Zweifel gibt es auch nicht, wenn unter dem Bewußtsein, wie es gewöhnlich der Fall ist, das Selbstbewußtsein verstanden wird. Wenn das Bewußtsein mir sagt, daß ich einen gewissen Gedanken oder eine gewisse Wahrnehmung habe, so ist es sicher, daß ich diesen Gedanken oder diese Wahrnehmung auch wirklich besitze. Wenn aber mit dem Bewußtsein, wie bei Hamilton, eine Macht gemeint ist, die mir von Dingen berichten kann, die nicht Phänomene meiner eigenen Seele sind, so weichen in Bezug auf das, was die Dinge sind, die das Bewußtsein bezeugt, die Meinungen sofort weit von einander ab. Es gibt nichts, was die Menschen nicht durch das Bewußtsein zu wissen meinen und behaupten, vorausgesetzt, daß sie sich keiner Zeit erinnern, wo sie es nicht wußten oder glaubten, und auch nicht wissen, auf welche Weise sie zu dem Glauben gelangten. Denn das Bewußtsein in diesem erweiterten Sinne ist, wie ich so oft bemerkt habe, nur ein anderes Wort für intuitive Erkenntnis; und welche anderen Dinge auch immer wir auf diese Weise erkennen mögen: wir erkennen sicherlich nicht durch Intuition, welche Erkenntnis intuitiv ist. Es ist ein Gegenstand, hinsichtlich dessen sowohl die Masse wie auch die tüchtigsten der Denker beständig Irrtümer begehen. Niemand weiß dies besser als Hamilton. Ich will einige der vielen Stellen anführen, in denen er es anerkannt hat. „Irrtümer“¹⁾ können dadurch entstehen, daß „dem Verstand als notwendige und ursprüngliche Data „etwas beilegt wird, was nur zufällige Verallgemeinerungen

¹⁾ Lectures IV, 137.

„der Erfahrung sind, und folglich keinen Teil seines Komplements „angeborener Wahrheiten bilden.“¹⁾ Und weiter:²⁾ „Viele Philosophen haben versucht, auf Grund der Prinzipien des gesunden „Menschenverstandes Behauptungen aufzustellen, die nicht ursprüngliche Data des Bewußtseins sind. Diejenigen ursprünglichen Data des Bewußtseins dagegen, von denen ihre Sätze „abgeleitet wurden, und denen diese ihre ganze Notwendigkeit „und Wahrheit verdanken, — diese Data zuzulassen, waren „dieselben Philosophen (merkwürdigerweise) nicht bereit.“ Noch schlechter ergeht es den Philosophen, denen dieser Irrtum vorgeworfen werden kann, wenn Hamilton in persönlichen Streit mit ihnen gerät. Cousins Art zu verfahren charakterisiert er z. B. auf folgende Weise:³⁾ „Behauptungen werden an die Stelle „von Beweisen gesetzt; Bewußtseinstatsachen werden angeführt, „die das Bewußtsein nie gekannt hat, und Paradoxien, die des „Beweises spotten, als intuitive Wahrheiten verkündigt, die weit „erhaben sind über die Notwendigkeit der Bestätigung.“ Cousins besondere Mißdentung des Bewußtseins bestand, wie wir sahen, darin, daß er annahm, jeder seiner Akte bezeuge drei Dinge, während Hamilton meint, daß es von diesen drei nur eins bezeugt. Ausser dem endlichen, aus einem Ich und einem Nicht-Ich bestehenden Element, glaubt Cousin, daß im Bewußtsein ein unendliches Element (Gott) und eine Relation zwischen diesem Unendlichen und dem Endlichen direkt offenbart werde. Aber es ist nicht allein Cousin, der nach unseres Autors Ansicht das Zeugnis des Bewußtseins mißversteht. Denselben Vorwurf erhebt er gegen einen Denker, mit dem er viel öfter übereinstimmt als mit Cousin, gegen Reid. Dieser Philosoph ist, wie wir gesehen haben, im Gegensatz zu Hamilton der Ansicht, daß uns eine unmittelbare Erkenntnis des Vergangenen eigen ist. Dies heißt, sich dessen bewußt sein in Hamiltons, obwohl nicht in Reids Sinne des Wortes. Endlich imputiert Hamilton einen

¹⁾ Es gibt heutzutage berühmte Schriftsteller, die in unbestimmten Ausdrücken behaupten, daß wir die Unmöglichkeit der Wunder durch Intuition erkennen. Neftzer (*Revue Germanique*, September 1863, S. 183) sagt: „Die „Negation des Wunders ist nicht der Erfahrung untergeordnet: sie ist eine „logische Notwendigkeit, eine Tatsache innerer Gewißheit: sie muß der erste „Glaubensartikel jedes Historikers und jedes Denkers sein.“

²⁾ *Dissertations on Reid*, S. 749.

³⁾ *Discussions*, S. 25.

ähnlichen Irrtum nicht irgend einem bestimmten Metaphysiker, sondern der Welt im ganzen. Er sagt, daß wir nicht die Sonne, sondern nur ein leuchtendes Abbild in unmittelbarer Berührung mit dem Auge sehen, und daß keine zwei Menschen dieselbe Sonne sehen, sondern jeder Mensch eine andere. Nun ist es sicherlich der universale Glaube der Menschheit, daß alle die gleiche Sonne sehen, und daß es eben dieselbe Sonne ist, die aufgeht und untergeht, und die 95 (oder nach neueren Forschungen 92) Millionen engl. Meilen von der Erde entfernt ist. Auch kann keine der Berufungen, Reids und Hamiltons von den Sophistereien der Metaphysiker an den gesunden Menschenverstand und das universale Empfinden der Menschheit nachdrücklicher sein als die, der Hamilton sich hier seitens Reid und der nicht-metaphysischen Welt ansetzt.¹⁾

¹⁾ Reid selbst stellt den „natürlichen Glauben“, den Hamilton verwirft, auf die gleiche Stufe, wie diejenigen Glaubensarten die er am entschiedensten behauptet, indem er an einer Stelle (Works, Hamilton's Edition, S. 284), die unser Autor selbst anführt, sagt: „Die große Menge ist fest überzeugt, daß genau dieselben Gegenstände, die sie wahrnimmt, fortfahren zu existieren, auch wenn sie dieselben nicht wahrnimmt; und sie ist nicht weniger fest überzeugt, daß, wenn zehn Menschen nach der Sonne oder dem Mond blicken, sie alle denselben individuellen Gegenstand sehen.“ Und Reid bekennt, daß er in beiden Ansichten mit der Menge übereinstimmt. Während Hamilton aber die erste als eine Meinung aufrecht erhält, die zu leugnen soviel heißen würde als unsere Natur zur Lüge zu erklären, meint er, daß nichts widersinniger sein kann als die zweite. Er sagt (Lectures II, 129): „man kann sich nichts Lächerlicheres denken als die Ansicht der Philosophen über diesen Punkt. Man hat z. B. sonderbarerweise behauptet (und Reid bildet keine Ausnahme), daß, wenn wir auf die Sonne, den Mond oder irgend ein anderes Subjekt blicken, wir nach der einen Lehre uns dieser entfernten Gegenstände wirklich bewußt sind, oder daß nach der anderen die entfernten Gegenstände diejenigen sind, die tatsächlich in unserem Geiste repräsentiert werden. Nichts kann widersinniger sein: wir nehmen durch keinen Sinn irgend etwas Äußeres wahr, was nicht in unmittelbarer Beziehung oder in unmittelbarer Berührung mit dem zugehörigen Organ ist. . . . Durch das Auge nehmen wir nichts wahr als die Lichtstrahlen in Beziehung zu und in Berührung mit der Netzhaut.“

Die Basis des ganzen idealistischen Systems, das zerstört zu haben für das große Verdienst Reids gehalten wird, war ein natürliches Vorurteil, das, wie man annahm, intuitiv evident sei, nämlich daß das, was erkennt, von ähnlicher Natur sein müsse, wie das, was durch dasselbe erkannt wird. „Dieses Prinzip“, sagt unser Autor (Anm. zu Reid, S. 300) „hat vielleicht einen größeren Einfluß auf die Spekulation ausgeübt als irgend ein anderes. . . . Es würde leicht nachzuweisen sein, daß der Glaube, der ausdrückliche oder

Wir sehen also, daß es nicht genügt zu sagen, daß etwas vom Bewußtsein bezeugt werde, und alle, die anderer Meinung sind, auf den Beweis durch das Bewußtsein zu verweisen. Man setze für Bewußtsein den (nach unseres Autors Gebrauch wenigstens) gleichbedeutenden Ausdruck „intuitive Erkenntnis“, und man wird sehen, daß dies nicht etwas ist, was durch bloße Selbstwahrnehmung (introspection) bewiesen werden kann. Die Introspektion kann uns einen gegenwärtigen Glauben oder eine Überzeugung zeigen, die von einer größeren oder geringeren Schwierigkeit begleitet ist, die Gedanken einer verschiedenen Auffassung des Gegenstandes anzupassen. Aber daß dieser Glaube oder diese Überzeugung oder Erkenntnis, wenn wir es so nennen wollen, intuitiv ist, kann uns keine bloße Selbstwahrnehmung jemals nachweisen, wenn uns nicht frei steht anzunehmen, daß jeder geistige Prozeß, der jetzt ebenso unaufhaltsam und schnell ist wie die Intuition, schon in seinem Entstehen intuitiv war. Reid hat, wenigstens in seinen Anfängen, sich oft so ausgesprochen, als ob er glaube, daß dies der Fall sei: Hamilton, weiser als Reid, wußte es besser. Bei ihm (wenigstens in seinen besseren Augenblicken) ist die Frage, was durch das Bewußtsein offenbart wird und was nicht, eine Frage für die

„der stillschweigende (explicit oder implicit), demzufolge das, was erkannt „und was unmittelbar erkannt wird, von analoger Natur sein müsse, an der „Wurzel fast jeder Erkenntnistheorie, von den allerfrühesten bis zu den „allermodernsten Spekulationen liegt. . . . Und dennoch ist er nicht bewiesen „worden und ist unfähig bewiesen zu werden, ja ihm wird durch die Evidenz „des Bewußtseins selbst widersprochen.“

Ogleich es sich hier zeigt, daß Hamilton wohl wußte, wie weit die Meinungsverschiedenheiten über unsere intuitiven Vorstellungen sein können, so will ich doch in keiner Weise leugnen, daß er bei gewissen Gelegenheiten das Gegenteil behauptet. Im vierten Band der *Lectures* (S. 95) sagt er: „ich „habe hier die Möglichkeit des Irrtums auf Wahrscheinlichkeitsschlüsse beschränkt; denn im Gebiet der Intuition und Demonstration gibt es nur „geringe Möglichkeiten wesentlichen Irrtums.“ Wenn man von Hamilton erst genug gelesen hat, wird man diese Widersprüche gewohnt. Eben- das, was er hier als dem Unmöglichen so nahe behauptet, daß es in einer Klassifikation des Irrtums nicht in Betracht gezogen zu werden braucht, bekämpft er beständig im einzelnen und imputiert es fast allen Philosophen. Und wenn er sagt (*Lectures* I. 266), daß die „Offenbarung“ des Bewußtseins „von Natur klar“ und nur von Philosophen mißverstanden ist, weil sie einzig und allein zur Bestätigung ihrer eigenen Meinungen zu ihr die Zuflucht nahmen, so überträgt er bloß den Dogmatismus der Theologen auf die Psychologie.

Philosophen. „Das¹⁾ erste Problem der Philosophie“ ist, „die „elementaren Gefühle oder den Glauben, in dem die elementaren „Wahrheiten, die im Besitze aller sind, gegeben werden, auf- „zusuchen, zu läutern und durch intellektuelle Analyse und „Kritik festzustellen“. Dieses Problem ist, wie er zugibt, „nicht „leicht zu lösen“; und das Argument „des gesunden Menschen- „verstandes“ ist also „offenbar von der Philosophie abhängig „wie eine Kunst oder eine erworbene Handfertigkeit und kann „trotz der Irrtümer, die die Philosophen so häufig begangen „haben, ihnen nicht aus der Hand genommen werden. Mit dem „gemeinen Menschenverstand verhält es sich wie mit dem „gemeinen Recht. Jedes von ihnen kann als die allgemein „geltende Regel aufgestellt werden. Aber in dem einen Falle muß „es dem Juristen, in dem anderen dem Philosophen überlassen „sein, festzustellen, welches der Inhalt der Regel ist; und wenn „auch in beiden Fällen der gemeine Mann als Zeuge für die „Gewohnheit oder die Tatsache geladen werden kann, so darf „ihm doch in keinem gestattet werden, als Advokat oder als „Richter amtlich aufzutreten“.

Soweit ist alles gut. Wenn nun aber zugestanden wird, daß die Frage, was wir intuitiv erkennen, oder was nach Hamiltons Terminologie unser Bewußtsein bezeugt, nicht, wie angenommen werden könnte, Sache einfacher Selbstwahrnehmung, sondern Sache der Wissenschaft ist, so muß noch bestimmt werden, auf welche Weise die Wissenschaft darin vorgeht. Und hier ergeben sich zur Erforschung der Probleme der Metaphysik zwei verschiedene Methoden, die den radikalen Unterschied zwischen den beiden großen Schulen bilden, in welche die Metaphysiker sich von Grund aus teilen. Die eine werde ich der Unterscheidung halber die introspektive Schule nennen, die andere die psychologische.

Die sorgfältige und scharfe Kritik der Lockeschen Philosophie, die vielleicht den wirksamsten Teil von Cousins Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie bildet, beginnt mit einer Bemerkung, welche die charakteristischen Merkmale der beiden großen Schulen philosophischer Untersuchung des menschlichen Geistes in einer summarischen Beschreibung ihrer Methoden zusammenfaßt. Cousin bemerkt, daß Locke von Anfang an

¹⁾ Dissertations on Reid, S. 752.

einen falschen Weg einschlug, indem er als die zuerst zu lösende Frage sich den Ursprung unserer Ideen zur Aufgabe stellte. Das hieß am verkehrten Ende beginnen. Der richtige Weg würde gewesen sein, mit der Bestimmung anzufangen, was die Ideen jetzt sind; zu ermitteln, was das ist, was das Bewußtsein uns sagt, und den Versuch, eine Theorie über den Ursprung der geistigen Phänomene aufzustellen, auf später zu verschieben.

Ich akzeptiere die Frage, wie Cousin sie stellt, und behaupte, daß kein Versuch zu bestimmen, welches die direkten Offenbarungen des Bewußtseins sind, Erfolg oder Anspruch auf Beachtung haben kann, wenn ihm nicht voransteht, was nach Cousin erst auf ihn folgen sollte —, eine Untersuchung über den Ursprung unserer erworbenen Ideen. Denn es steht nicht in unserer Macht, durch ein direktes Verfahren festzustellen, was das Bewußtsein uns zu der Zeit sagte, als seine Offenbarungen sich in ihrer ursprünglichen Reinheit befanden. Es bietet sich unserer Einsicht nur so dar, wie es gegenwärtig existiert, wo jene ursprünglichen Offenbarungen unter einem berghohen Haufen erworbener Begriffe und Vorstellungen verdeckt und begraben sind.

Cousin ist der Ansicht, daß wir, wenn wir mit Sorgfalt und Gewissenhaftigkeit unsere gegenwärtigen Bewußtseinszustände prüfen, und jedes Ingrediens, das wir hinzutreten sehen, unterscheiden und definieren, jedes Element, das wir als wirklich zu erkennen scheinen und durch bloße Konzentration unserer Aufmerksamkeit in nichts Einfacheres aufzulösen vermögen: daß wir dann zu den letzten und primären Wahrheiten gelangen, welche die Quellen aller unserer Erkenntnis sind, die nicht geleugnet oder bezweifelt werden können, ohne die Evidenz des Bewußtseins selbst, d. h. die einzige Evidenz zu leugnen oder zu bezweifeln, die es überhaupt für irgend etwas gibt. Ich behaupte, daß dies ein Mißverständnis der Bedingungen ist, die den Forschern durch die Schwierigkeiten der psychologischen Untersuchung auferlegt sind. Mit der Forschung an dem Punkte zu beginnen, wo Cousin sie aufnimmt, heißt in der Tat die Frage zur Voraussetzung machen. Denn er mußte, wenn nicht die Tatsache, so doch den Glauben seiner Gegner kennen, daß die Gesetze des Geistes — die Assoziationsgesetze nach einer Klasse von Denkern, die Verstandeskategorien nach der anderen — imstande sind, aus denjenigen Bewußtseins-

daten, die unbestritten sind, rein geistige Vorstellungen zu schaffen, die in Gedanken mit allen unseren Bewußtseinszuständen derartig identifiziert werden, daß es uns scheint und scheinen muß, als ob wir sie durch direkte Intuition empfangen; wie z. B. der Glaube an die Materie nach der Meinung von einigen dieser Denker auf solche Weise bewirkt wird oder wenigstens bewirkt werden kann. Idealisten und Skeptiker behaupten, daß der Glaube an die Materie keine ursprüngliche Bewußtseinstatsache ist, wie es unsere Wahrnehmungen sind, und daß es ihm deshalb an demjenigen Erfordernis mangelt, das nach Cousins und Hamiltons Meinung unseren subjektiven Überzeugungen objektive Autorität verleiht. Nun mögen diese Leute recht oder unrecht haben; auf die Weise, wie Cousin und Hamilton es versuchen, nämlich durch Berufung auf das Bewußtsein selbst, können sie nicht widerlegt werden. Denn wir besitzen kein Mittel, mit dem Bewußtsein in den einzigen Umständen, in denen es ihm möglich wäre eine glaubwürdige Antwort zu geben, ein Verhör anzustellen. Könnten wir das Experiment des primitiven Bewußtseins in einem Kinde versuchen, d. h. seiner ersten Empfängnis der Eindrücke, die wir äußerliche nennen, so würde alles, was in jenem primitiven Bewußtsein gegenwärtig war, das echte Zeugnis des Bewußtseins sein und ebenso großen Anspruch auf Glauben haben; ja, es würde ebensowenig möglich sein es in Zweifel zu ziehen wie unsere Wahrnehmungen selbst. Wir haben aber kein Mittel, jetzt durch direkte Evidenz festzustellen, ob wir uns äußerer und ausgedehnter Gegenstände bewußt waren, als wir zum ersten Male die Augen dem Lichte öffneten. Daß ein Glaube oder eine Erkenntnis solcher Gegenstände jetzt in unserem Bewußtsein ist, so oft wir unsere Augen oder unsere Muskeln gebrauchen, gibt keinen Grund zu schließen, daß es dort von Anfang an gewesen ist, solange wir nicht die Frage entschieden haben, ob es vielleicht seitdem hineingetragen worden sein könnte. Wenn irgend ein Modus angegeben werden kann, wie es innerhalb des Bereichs der Möglichkeit hineingelangt sein könnte, so müßte die Hypothese untersucht und widerlegt werden, bevor wir berechtigt sind zu schließen, daß die fragliche Überzeugung eine ursprüngliche Kundgebung des Bewußtseins ist. Der Beweis, daß irgend welche der angeführten universellen Glaubensformen oder Prinzipien des gesunden

Menschenverstandes Bejahungen des Bewußtseins sind, hat zweierlei zur Voraussetzung: daß die Glaubensformen existieren, und daß es kein Mittel gibt, durch das sie hätten erworben werden können. Das erste ist in den meisten Fällen unbestritten, das zweite aber ein Gegenstand der Forschung, der oft die äußersten Hilfsmittel der Psychologie in Anspruch nimmt. Locke war deshalb im Recht zu glauben, daß „der Ursprung unserer Ideen“ der wichtigste Teil des Problems der Geisteswissenschaft und derjenige Gegenstand ist, der bei Aufstellung der Theorie des Geistes zuerst berücksichtigt werden muß. Da wir außerstande sind, den wirklichen Inhalt unseres Bewußtseins zu untersuchen, bis unsere frühesten Assoziationen, die notwendigerweise auch die am festesten geknüpften und diejenigen sind, die sich am engsten mit den ursprünglichen Daten des Bewußtseins verwebt haben, völlig ausgebildet sind, so können wir die ursprünglichen Elemente des Geistes nicht in den Tatsachen unseres gegenwärtigen Bewußtseins erforschen. Diese ursprünglichen Elemente können nur durch eine voraufgehende Erforschung der Entstehungsarten derjenigen geistigen Tatsachen, die zugestandenemalßen nicht ursprünglich sind, als übrigbleibende Phänomene ans Licht kommen. Und diese Forschung muß durchgreifend genug sein, um uns zu befähigen, ihre Ergebnisse auf die Überzeugungen, Glaubensarten oder angenommenen Intuitionen anzuwenden, die ursprünglich zu sein scheinen, und zu entscheiden, ob manche von ihnen nicht auf dieselbe Weise entstanden sein können, d. h. so früh, daß sie vor der Zeit, auf die das Gedächtnis zurückgeht, von unserem Bewußtsein untrennbar geworden sind. Diese Art, die ursprünglichen Elemente des Geistes zu ermitteln, nenne ich mangels eines besseren Wortes die psychologische, zum Unterschied von der einfach introspektiven. Sie ist die bekannte und anerkannte Methode der Physik in ihrer Anwendung auf die Erfordernisse der Psychologie.¹⁾

¹⁾ Der „Inquirer“ glaubt den vorstehenden Paragraphen zu widerlegen, wenn er sagt, (S. 52, 53), daß das Bewußtsein sich im Kinde vielleicht nicht völlig geoffenbart hat, und daß es „aller Analogie entgegen“ sein würde anzunehmen, „von allen unseren natürlichen Eigenschaften bedürfte das Bewußtsein allein keiner Entwicklung, keiner Erziehung“. Wenn diese angenommene, durch Übung bewirkte Vervollkommenung des Bewußtseins zugegeben wird, so steht es mit der introspektiven Methode noch schlechter, als ich behauptet

Man könnte nach gelegentlichen Äußerungen Hamiltons vermuten, er habe die Notwendigkeit einer methodischen wissenschaftlichen Untersuchung gefühlt, um zu bestimmen, welcher Teil unserer „natürlichen Glaubensarten“ wirklich ursprünglich ist, und welcher nur Schlüsse oder irrtümlich für intuitiv gehaltene, erworbene Impressionen bietet.¹⁾ Den hierauf bezüglichen Erklärungen können noch die folgenden hinzugefügt werden. Indem er von dem Plane Descartes' spricht, die Philosophie mit einer Neuuntersuchung aller unserer grundlegenden Anschauungen zu beginnen, sagt er: „Unter unseren Vorurteilen „oder angeblichen Erkenntnissen sind sehr viele übereilte Schlüsse, „deren Untersuchung viel tiefes Denken, Talent und erworbenes „Wissen erfordert. . . . Um die Philosophie mit einer solchen „Untersuchung zu beginnen, ist es nötig, daß jemand ein „Philosoph sei, bevor er versuchen kann, einer zu werden“. An einer anderen Stelle²⁾ zollt er Aristoteles großes Lob, weil er nicht „in den Irrtum vieler modernen Philosophen“ verfallen ist, „die natürlichen und notwendigen Gedankenverbindungen mit „den gewohnheitsmäßigen und erworbenen zu verwechseln“, und weil er nicht versucht, „die Bedingungen, unter denen wir „denken, aus den durch das Denken erzeugten Tendenzen zu „entwickeln“, ein Lob, das unserem Autor selbst nicht zuerkannt werden kann. Aber trotz des weiten Zugeständnisses, das er scheinbar machte, wenn er zugab, daß das Problem ein überaus schwieriges, im höchsten Grade wissenschaftliches sei und den

hatte. Ich gab ein zwar nicht ausführbares, aber denkbares Experiment an, das durch Ermittlung des jeder erworbenen Erfahrung vorausgehenden Bewußtseinsinhalts alles, was dieses Experiment offenbarte, als ursprüngliche Data des Bewußtseins beweisen würde. Wenn aber das Bewußtsein das, was es zu sagen hat, nicht sofort sagt, sondern Zeit und Übung erfordert, um es zu sagen, und es nicht vervollständigen kann, als bis die aus der Erfahrung entstehenden Impressionen Zeit gehabt haben sich zu bilden, dann gibt es keine Periode, in der die auf den Fall angewandte introspektive Methode ein endgültiges Ergebnis liefern könnte. Die natürlichen und erworbenen Zeugnisse des Bewußtseins sind auf jeder Stufe untrennbar mit einander vermischt; und sie durch bloße Selbstbeobachtung zu trennen und zu zeigen, daß jedes besondere Teilchen den einen angehört und nicht den anderen, schließt eine doppelte Unmöglichkeit in sich anstatt der einen, die ich behauptet habe.

¹⁾ Lectures IV, 92.

²⁾ Dissertations on Reid, S. 894.

Philosophen vorbehalten bleiben sollte, bedaure ich sagen zu müssen, daß er die einzig mögliche Methode, es zu lösen, ebenso vollständig in den Wind schlägt, wie Cousin selbst. Indem er von der Ausdehnung spricht, sagt er:¹⁾ „Es ist wahrlich ein „müßiges Problem, daß wir versuchen, uns die Stufen vorzustellen, auf denen wir annehmen könnten, den Begriff der „Ausdehnung erworben zu haben, wenn wir tatsächlich unfähig „sind, uns die Möglichkeit vorzustellen, daß dieser Begriff nicht „immer in unserem Besitz gewesen ist“. Daß Dinge, „deren „Möglichkeit wir unfähig sind uns vorzustellen“, wahr sein können, und daß viele von ihnen wahr sein müssen, war eine Lehre, die wir von dem Autor der Philosophie des Bedingten gelernt zu haben glaubten. Daß wir uns nicht eine Zeit denken können, wo wir keine Erkenntnis der Ausdehnung besaßen, ist kein evidenter Beweisgrund dafür, daß es eine solche Zeit nicht gegeben hat. Es gibt Gesetze unseres Geistes, und zwar von Hamilton selbst anerkannte Gesetze, die unvermeidlich bewirken würden, daß ein solcher Zustand der Dinge für uns undenkbar wird, selbst wenn er einst existiert hätte. Es gibt künstliche Undenkbarkkeiten, deren Stärke jeder natürlichen Undenkbarkheit gleich kommt. In der Tat ist es fraglich, ob es natürliche Undenkbarkkeiten gibt, oder ob etwas aus einem anderen Grunde undenkbar für uns ist, als weil die Natur uns nicht solche Erfahrungskombinationen gewährt, die notwendig sind, es denkbar zu machen.

Ich glaube nicht, daß in den gesamten Schriften Hamiltons ein einziges Beispiel gefunden werden kann, in dem er, bevor er einen Glauben als einen von Anfang bestehenden Teil unseres Bewußtseins verzeichnet, für nötig hält, festzustellen, daß er nicht nachträglich entstanden sein kann. Er fordert allerdings,²⁾ „daß keine andere Tatsache als Bewußtseinstatsache „angenommen werde, als eine solche, die eine letzte (ultimate) „und einfache ist“. Als einzige Bedingung aber, sie für eine letzte zu erklären, verlangt er, daß wir nicht imstande seien, sie auf eine aus Erfahrung hervorgegangene Verallgemeinerung zurückzuführen. Diese Bedingung wird dadurch erfüllt, daß sie „den Charakter der Notwendigkeit“ besitzt. „Es muß

¹⁾ Dissertations on Reid, S. 882.

²⁾ Lectures I, 268—270.

„unmöglich sein, sie nicht zu denken. In der Tat, durch ihre „Notwendigkeit allein können wir sie als ursprüngliches Datum „der Intelligenz erkennen und sie von jedem bloßen Ergebnis „der Verallgemeinerung und Gewohnheit unterscheiden.“ Hierin stimmt Hamilton mit der Gesamtheit seiner Partei in der philosophischen Welt überein, mit Reid, Stewart, Cousin, Whewell und, wir dürfen hinzufügen, mit Kant.¹⁾ Die Probe, durch die

¹⁾ In der ersten Auflage hatte ich hinzugesetzt „und selbst mit Herbert „Spencer“: aber dieser gewaltige Denker verwirft die Lehre in seiner Abhandlung in der *Fortnightly Review*. Wie ich jetzt Spencer verstehe, behauptet er, daß die Unmöglichkeit, sich von einem Glauben frei zu machen, ein Beweis seiner Wahrheit, und zwar, daß er eine primäre oder letzte Wahrheit, aber nicht, daß er intuitiv ist, weil selbst unsere primären Denkformen nach Spencers Ansicht Erzeugnisse der Erfahrung, entweder der eigenen oder der nach den Gesetzen der organischen Entwicklung von den Vorfahren ererbten Erfahrung sind. Ich hatte die beiden Ideen einer primären und einer intuitiven Wahrheit verwechselt, die, soviel ich weiß, niemals aufser von Spencer unterschieden worden waren, und hatte deshalb seine Theorie mit der gewöhnlichen Lehre der intuitiven Philosophie identifiziert. Ich sehe jetzt, daß dies ein Mißverständnis gewesen ist, obgleich mir scheint, daß beide Theorien durch dieselben Argumente widerlegt werden können, und daß der Unterschied, obschon von hoher Wichtigkeit für die Psychologie, für die Probe der Wahrheit nicht wesentlich ist.

Ich bemerke, daß ich auch im Irrtum war, wenn ich in einem früheren Kapitel dieses Werkes (Kap. 2) Spencer zu denjenigen Philosophen rechnete, die sich im weitesten Sinne zu der Lehre von der Relativität der menschlichen Erkenntnis bekennen. Denn die äußeren Dinge, die wir nach seiner Meinung nicht umhin können, mit allen unseren Wahrnehmungen verbunden zu glauben, sind nach ihm nicht völlig unerkennbar für uns. Im Gegenteil, er glaubt, (S. 548), daß „die mehr oder weniger kohärierenden Relationen „unter unseren Bewußtseinszuständen durch die Erfahrung der mehr oder „weniger konstanten Relationen in etwas erzeugt werden, was jenseits unseres „Bewußtseins liegt“, d. h. daß für jede gültige Behauptung, die wir über die Ähnlichkeiten, Aufeinanderfolgen oder Koexistenzen unserer Bewußtseinszustände aufstellen können, eine entsprechende Ähnlichkeit, Aufeinanderfolge oder Koexistenz unter den Noumena jenseits unseres Bewußtseins wirklich vorhanden ist, und daß wir von diesen sogar eine „Erfahrung“ haben können. Diese erstaunliche Summe von Erkenntnis des „Unerkennbaren“ ist mit der Lehre von der Relativität nur dann vereinbar, wenn wir diese in eben dem beschränkten Sinne verstehen, in dem Hamilton sie behauptet. Das vermindert in keiner Weise den Wert der psychologischen Analysen, die wir Spencer zu verdanken haben, der mit der Anwendung und Verteidigung der „Erfahrungshypothese“ der Philosophie Dienste erwiesen hat, die über alle Schätzung hinausgehen.

Spencer bleibt in derselben Abhandlung bei seiner Lehre, daß die Probe der Wahrheit in letzter Instanz die Undenkbarkeit ihrer Negation ist, und

sie alle entscheiden, ob ein Glaube ein Bestandteil unseres ersten Bewußtseins, eine ursprüngliche Intuition des Geistes sei, ist die Notwendigkeit, mit der er gedacht wird. Ihr Beweis, daß wir immer, von Anfang an, den Glauben gehabt haben müssen, ist die Unmöglichkeit, jetzt von ihm loszukommen. Dieses Argument ist, wenn es auf irgend eine der strittigen philosophischen Fragen angewandt wird, doppelt unstatthaft: weder

behauptet diese Lehre mit seiner gewohnten Kraft der Argumentation. In einem Teil seines Arguments scheint er ihr einen Sinn beizulegen, der, wenn überhaupt, nur einen geringen Unterschied zwischen seiner Meinung und der meinigen lassen würde. Er scheint zu sagen (§. 539), daß der Satz „Dinge, die demselben Dinge gleich sind, sind auch untereinander gleich“, durch die Undenkbarkeit seiner Negation als wahr erkannt wird, ebenso wie man sagen könnte, daß zwei ungleiche Linien, nebeneinander gelegt, durch die Undenkbarkeit, daß sie gleich seien, als ungleich erkannt werden, d. h. „ich finde es unmöglich, während ich die Linien betrachte, das Bewußtsein loszu werden“, daß sie ungleich sind. Wenn mit der Undenkbarkeit der Negation nur gemeint ist, daß ich der Evidenz meiner Sinne für die Affirmation nicht widerstehen kann, so habe ich nichts dagegen, dies als die Probe einer Wahrheit, selbst eines geometrischen Axioms zuzulassen. Ich glaube, daß meine Erkenntnis des Axioms von derselben Art ist, wie meine Erkenntnis der Ungleichheit der beiden Linien: ich erkenne es, weil ich es sehe; und da ich diese positive Intuition nicht zusammen mit ihrer negativen erlangen kann, so kann dies, wenn es beliebt, die Undenkbarkeit der negativen genannt werden. Den Glauben aber, daß Dinge, die demselben Dinge gleich sind, auch untereinander gleich seien, stütze ich deshalb nicht auf eine apriorische Unfähigkeit des Geistes, sie sich als ungleich zu denken. Ich glaube, daß ich nur aus dem Grunde unfähig bin, sie als ungleich zu denken, weil ich stets gesehen habe, daß sie gleich sind, und diese Erfahrung in fast jedem Augenblick meines Lebens erneuere.

Spencer fragt (§. 549): Wenn man sagt, ein mathematisches Axiom werde „nur durch Induktion aus persönlichen Erfahrungen“ erkannt: auf welche Gewähr hin „werden persönliche Erfahrungen behauptet? Das Zeugnis „der Erfahrung wird nur vermittelt des Gedächtnisses gegeben“, und „die „Glaubwürdigkeit des Gedächtnisses“ ist mehr dem Zweifel unterworfen als das „unmittelbare Bewußtsein“ der mathematischen Wahrheit. Wir wollen jedoch statt von „unmittelbarem Bewußtsein“ von „unmittelbarer Beobachtung“ reden, die ein Modus des Bewußtseins ist. Dann werden die „persönlichen „Erfahrungen“, die sie gewährt, zur sichersten Evidenz, die es irgend geben kann, da sie nicht vom Gedächtnis abhängen, sondern von direkter Vorstellung, die jederzeit wiederholt werden kann, aber von einer ungeheuren Menge von Gedächtnissen, sowohl von unserem eigenen als auch denjenigen anderer Menschen bestätigt wird, die durch ihre Zahl, Allgegenwart und Mannigfaltigkeit wie eine vollständige Versicherung gegen die Möglichkeit eines Gedächtnisfehlers im Einzelfall wirken.

der Ober- noch der Untersatz ist zulässig. Denn erstens widerlegt die Tatsache an sich, daß die Fragen bestritten werden, die behauptete Unmöglichkeit. Diejenigen, gegen deren abweichende Meinung es nötig ist, den als notwendig behaupteten Glauben zu verteidigen, liefern nicht mißzuverstehende Beispiele, daß er nicht notwendig ist. Er mag ein notwendiger Glaube sein für diejenigen, die ihn dafür halten; sie sind persönlich vielleicht ganz unfähig, ihn nicht zu haben. Aber diese Unfähigkeit könnte, selbst wenn sie auf die gesamte Menschheit ausgedehnt wird, vielleicht, wie die Unmöglichkeit an Antipoden zu glauben, nur die Wirkung einer starken Assoziation sein; und man kann nicht nachweisen, daß die Unmöglichkeit selbst da, wo sie zurzeit wirklich besteht, wie in jenem Fall, nicht überwunden werden könnte. Die Geschichte der Wissenschaften ist voll von Undenkbarkeiten, die überwunden worden sind, und von angenommenen notwendigen Wahrheiten, die man zuerst aufgehört hat für notwendig, dann überhaupt für wahr zu halten, und die schließlich als unmöglich erachtet worden sind.¹⁾

¹⁾ Mahaffy unterscheidet wie ich zwischen den beiden Arten sog. Undenkbarkeiten, dem Unvorstellbaren und dem einfach Unglaublichen, und sagt dann (S. VIII, IX): „Es scheint einen scharfen Unterschied zwischen ihnen zu geben, einen Unterschied nicht des Grades, sondern der Art. Wir können „Mill getrost herausfordern, einen Fall anzugeben, wo ein Unvorstellbares „(Undenkbares) als wahr oder selbst als möglich bewiesen wurde. Und der „Grund ist klar. Dieses hängt von der Form der Denk- oder Intuitions- „fähigkeit ab, jenes lediglich von empirischer Assoziation.“ In Mahaffys philosophischem System gilt dieser Unterschied für einen Unterschied der Art; aber sicherlich muß er sehen, daß es möglich ist, ihn für einen lediglich graduellen zu erklären. Wenn eine empirische Assoziation zwischen zwei Ideen, die nicht so stark ist, um gänzlich unwiderstehlich zu sein, es schwer macht, uns in unserem eigenen Geist die betreffenden Tatsachen als getrennt vorzustellen, so ist es nur rationell zu glauben, daß eine stärkere, durch noch unaufhörlichere Wiederholung hervorgebrachte empirische Assoziation diese Schwierigkeit in eine bedingte Unmöglichkeit verwandeln wird; und diese Unfähigkeit kann nur durch entgegengesetzte Erfahrung überwunden werden, eine Erfahrung, welche die Bedingungen unserer irdischen Existenz vielleicht aber nicht gestatten. Und wenn, wie ich vorher bemerkt habe, „eine geistige „Assoziation zwischen zwei Tatsachen, die nicht intensiv genug ist, ihre „Trennung unvorstellbar zu machen, dennoch eine größere oder geringere „Schwierigkeit schaffen kann zu glauben, daß beide getrennt voneinander „zu existieren vermögen, und, wenn keine Gegen-Assoziationen vorhanden „sind, auch immer schafft, eine Schwierigkeit, die oft einer örtlichen oder „zeitlichen Unmöglichkeit gleicht.“: so kann eine Assoziation, die so

Diese Philosophen also, unter ihnen Hamilton, mißverstehen vollständig die wahren Bedingungen psychologischer Forschung, wenn sie, statt nachzuweisen, daß ein Glauben eine ursprüngliche Bewußtseinsstatsache ist, indem sie zeigen, daß er durch

intensiv ist, die Trennung undenkbar zu machen, sicherlich eine Unmöglichkeit des Glaubens hervorbringen, die nicht örtlich oder zeitlich, sondern so dauernd ist, wie die Erfahrung, die der Assoziation ihre Entstehung gab.

Spencer, der fast geneigt ist, die Forderung der Undenkbarkeit als Probe der Wahrheit darauf zu gründen, daß sie „das Reinergebnis unserer Erfahrung „bis zur Gegenwart“ zum Anspruch bringe, hat von diesem Punkte eine ausgezeichnete Erklärung gegeben. Er sieht deutlich, daß der Unterschied zwischen den beiden Arten des Undenkbaren nur ein Unterschied des Grades ist — des Grades der Kohäsionskraft zwischen den beiden Ideen. Den Satz „das Eis war heiß“, kennzeichnet er mit Recht nicht als undenkbar, sondern nur als unglaublich; die Unglaublichkeit entsteht indessen aus einer Schwierigkeit, die nicht einer Unmöglichkeit gleichkommt, die beiden Ideen in einer Repräsentation zu vereinigen. „Die Elemente des Satzes können nicht ohne „großes Widerstreben in Gedanken zusammengestellt werden. Zwischen „jenen anderen Bewußtseinszuständen, die das Wort ‚Eis‘ mitbezeichnet, und „dem ‚kalt‘ genannten Bewußtseinszustand besteht eine außerordentlich starke „Kohäsion, eine Kohäsion, die an dem Widerstand gemessen wird, der zu „überwinden ist, um das Eis als heiß zu denken“ (Spencer, S. 543). So ist das bloß Unglaubliche von Mahaffys Undenkbarem nicht durch eine gegnerische Differenz verschieden, sondern durch einen geringeren Grad von Unvorstellbarkeit. Und die scheinbare Unglaublichkeit steht in genauem Verhältnis zu dem Grad der Schwierigkeit, die beiden Gedanken in einer Repräsentation zu verbinden.

Was Mahaffys Behauptung betrifft, daß nichts Unvorstellbares je „als „wahr oder selbst als möglich bewiesen“ worden ist, so würde der Punkt mit mehr Erfolg aufrecht zu erhalten gewesen sein, wenn er hätte sagen können, „nichts, was unvorstellbar schien“; denn alles, was „als wahr oder selbst „als möglich bewiesen“ worden ist, ist dadurch vorstellbar geworden. Den Menschen ist es sehr schwer geworden, und den meisten wird es noch immer schwer, sich den Sonnenanfang nicht als eine Bewegung der Sonne, sondern der Erde vorzustellen. Niemand aber hat diesen Begriff des Sonnenanfangs undenkbar oder unvorstellbar genannt, nachdem er erkannt hat, daß er der richtige Begriff ist. Wir wollen also zunächst die Frage korrekt stellen: ist etwas, was unvorstellbar schien, als wahr oder möglich bewiesen worden? Es ist kaum (mühevoll) auf diese Frage eine solche Antwort zu geben, die den Einwurf zum Schweigen bringt, daß das, was unvorstellbar genannt wurde, in Wirklichkeit nichts mehr als unglaublich war. Denn da Unvorstellbarkeit, wie gesagt, in zahlreichen, von einer leichten Schwierigkeit bis zu einer mindestens temporären Unmöglichkeit sich abstufenden Graden existiert, so gibt es keine bestimmte Grenzlinie zwischen dem absolut Unvorstellbaren (wenn es so etwas gibt) und dem gänzlich Unglaublichen, nicht einmal zwischen dem, was für einen gegebenen Menschen unvorstellbar und was für

kein bekanntes Mittel erworben sein kann, vielmehr schliesen, er sei aus dem oft falschen und nie hinlänglich substantiierten Grunde nicht erworben worden, dals unser Bewusstsein sich jetzt nicht von ihm losmachen kann.

Da also Hamilton die einzige wissenschaftliche Art, unsere ursprünglichen Glaubensarten festzustellen, nicht allein vernachlässigt, sondern auch verwirft, so müssen wir fragen: was versteht er unter der Behandlung der Frage als einer wissenschaftlichen, und auf welche Weise wendet er dieses wissenschaftliche Denken auf sie an? Theoretisch nimmt er für die Wissenschaft eine ausschließliche Jurisdiktion über das ganze Gebiet in Anspruch; praktisch aber gibt er ihr nichts zu tun, als die Beziehungen der angenommenen intuitiven Glaubensformen unter sich zu ordnen. Er meint, dals es Aufgabe der Wissenschaft sei, einige dieser Glaubensformen in andere aufzulösen. Er schreibt als

ihm blofs unglaublich ist. Die meisten auf diesem Grenzgebiet liegenden Fragen sind noch strittig. Z. B. ist eine Schöpfung *a nihilo*, oder ist eine denkfähige Materie unvorstellbar oder nur unglaublich? Beides, sowohl das eine als das andere, wird gewohnheitsmäfsig unter die am meisten unvorstellbaren Dinge gerechnet, und dennoch wird das eine von allen Materialisten, das andere von allen Christen fest geglaubt. Jeder Materialist deshalb und jeder Christ kann als Zeuge aufgerufen werden, dals Dinge, die unvorstellbar sind, nicht allein möglich, sondern auch wahr sind. Um ein anderes Beispiel zu nehmen: ein Vorgang ohne Ursache. Ist dies unvorstellbar oder nur unglaublich? Alle, welche die Kategorie von Ursache und Wirkung als eine Denknöthwendigkeit betrachten, mit Einschluss von Hamilton und Mahaffy selbst, behaupten, dals sie unvorstellbar ist; und dennoch halten die meisten von ihnen sie in Bezug auf den menschlichen freien Willen sowohl für möglich als auch für wahr. Nicht allein also hält der eine Mensch für wahr, was dem anderen unvorstellbar scheint, sondern derselbe Mensch hält für wahr, was ihm selbst unvorstellbar scheint: Zeuge ist die ganze Philosophie des Bedingten.

Dr. McCosh meint, Antipoden seien nicht unglaublich gewesen infolge einer Assoziation, sondern weil (S. 240) „die angeführte Tatsache einem durch „Beobachtung“ festgestellten Naturgesetz zu widersprechen schien. Die gesamte Erfahrung schien zu beweisen, dals es ein absolutes Oben und Unten gebe, und dals schwere Körper nach unten strebten“. Natürlich erzeugte die scheinbare Erfahrung die Assoziation. Wenn aber in der Sache nicht mehr gelegen hätte als eine intellektuelle Überzeugung, so würde diese Überzeugung geschwunden sein, sobald jemand die Beobachtung gemacht hätte, dals die Erfahrung auf eine Gegend beschränkt war, wo die Richtung nach unten mit der Richtung nach der Erde zusammenfiel. Unsere intellektuellen Überzeugungen erzeugen zeitweilig untrennbare Assoziationen, und das ist der Grund, dals sie so langsam der Evidenz weichen.

eine Regel des Urteilens vor, was er das „Gesetz der Sparsamkeit“ (Law of Parsimony) nennt. Keine grössere Zahl letzter Glaubenssätze darf postuliert werden, als unumgänglich notwendig ist. Wo ein solcher Glaubenssatz als ein besonderer Fall eines anderen betrachtet werden kann — der Glaube an die Materie z. B., an die Erkenntnis eines Nicht-Ich —, da geht die speziellere Denknötwendigkeit in die allgemeinere auf. Diese Identifizierung von zwei Denknötwendigkeiten, die Subsumtion der einen von ihnen unter die andere, hat er nicht unrecht als eine Funktion der Wissenschaft anzusehen. Er liefert den Beweis dafür, wenn er in einer Weise, die wir später charakterisieren werden, der Kausalität den Charakter eines letzten Glaubens abspricht, den die Philosophen seiner Schule ihr gewöhnlich beigelegt haben, und sie mit einem anderen und allgemeineren Denkgesetz zu identifizieren versucht. Diese beschränkte Funktion ist die einzige, die, wie mir scheint, in Hamiltons Art, die primären Bewusstseinsstatsachen zu erforschen, der Wissenschaft vorbehalten ist. Mit der von ihm befolgten Art, sie als Bewusstseinsstatsachen festzustellen, hat die Wissenschaft nichts zu tun. Denn sie so zu nennen, weil nach seiner Meinung er selbst und diejenigen, die mit ihm übereinstimmen, sich nicht von dem Glauben an sie frei machen können, scheint nicht gerade ein wissenschaftliches Verfahren zu sein.¹⁾ Sie ist

¹⁾ Der „Inquirer“ meint (S. 54), Hamilton habe als Evidenz gefordert, daß eine angenommene Bewusstseinsstatsache nicht erworben, sondern ursprünglich sei, daß sie nicht allein nicht auf eine von der Erfahrung abgeleitete Verallgemeinerung zurückgeführt werden könne, sondern daß sie „an der Wurzel aller Erfahrung“ liege. Der „Inquirer“ versteht dies dahin, „daß keine Erfahrung möglich ist, wenn dieser Glaube, dieser Denkmodus „nicht bereits in uns vorhanden ist“. Wenn Hamilton dies gemeint hat, so hat er sich nicht weiter bemüht zu zeigen, daß er es meinte. Die angeführte Belegstelle ist eine beiläufige Äußerung (*Lectures I, 270*). „So oft wir in der Analyse des intellektuellen Phänomens bei einem Element anlangen, das wir nicht auf eine von der Erfahrung abgeleitete Verallgemeinerung zurückführen können, sondern das an der Wurzel jeglicher Erfahrung liegt, und das wir deshalb in kein höheres Prinzip auflösen können, nennen wir dies richtig eine Bewusstseinsstatsache.“ Die in den gesperrt gedruckten Worten enthaltene Idee wird nicht weiter entwickelt und in der auf der nächsten Seite folgenden Definition, „eine Bewusstseinsstatsache ist also dasjenige, dessen Existenz durch einen ursprünglichen und notwendigen Glauben gegeben und verbürgt wird“, übersehen, (wenn man nicht annimmt, daß die Idee in dem Wort „ursprünglich“ implizite enthalten

aber charakteristisch für das, was ich die introspektive im Gegensatz zur psychologischen Methode der metaphysischen Forschung genannt habe. Der Unterschied zwischen diesen Methoden soll nunmehr dadurch erläutert werden, daß ihr Einfluß auf eine besondere Frage, die grundlegendste der Philosophie, den Unterschied zwischen dem Ich und dem Nicht-Ich gezeigt wird.

Wir wollen zuerst untersuchen, was Hamilton mit seiner Methode geleistet hat, und später versuchen, den Gebrauch zu erläutern, der von der anderen gemacht werden kann.

ist); und Hamilton greift, soviel ich weiß, nie darauf zurück, wenn er versucht, die Ursprünglichkeit eines Glaubens zu beweisen. Dies ist um so bemerkenswerter, als Kant von diesem Kriterium einen fortgesetzten und eindringlichen Gebrauch macht; wir hören beständig von ihm, daß dieses oder jenes geistige Element nicht das Produkt der Erfahrung sein kann, weil seine Präexistenz erforderlich ist, um die Erfahrung möglich zu machen. Dies trägt viel bei zu zeigen, daß Hamiltons Zurückhaltung beabsichtigt war und auf einer Empfindung der außerordentlichen Schwierigkeit beruhte, in irgend einem der strittigen Fälle zu beweisen, was Kant so zuversichtlich behauptet. Es ist nicht ungewöhnlich bei Hamilton, daß er von anderen Philosophen einzelne Ausdrücke übernimmt, deren volle Bedeutung keinen Teil seiner eigenen Denkweise bildet.

Kapitel 10.

Hamiltons Auffassung der verschiedenen Theorien des Glaubens an eine Außenwelt.

Hamilton erhebt einen schweren Vorwurf gegen die große Mehrzahl der Philosophen. Er beschuldigt sie, mit dem Zeugnis des Bewußtseins ein unehrliches Spiel zu treiben: daß sie es verwerfen, wann es ihnen paßt, und sich auf dasselbe als ein endgiltiges berufen, wann sie seiner bedürfen, um eine ihrer Meinungen aufzustellen. „Kein ¹⁾ Philosoph hat je den Gehorsam „gegen die Autorität des Bewußtseins offen abgelegt.“ Niemand leugnet, „daß ²⁾ die Möglichkeit jeglicher Philosophie von der Wahrheit des Bewußtseins abhängig ist, da alle Philosophie aus dem Bewußtsein entwickelt wird“. Wenn aber irgend ein Zeugnis des Bewußtseins für falsch gehalten wird, „so ³⁾ kann „die Wahrheit keiner anderen Bewußtseinstatsache aufrecht „erhalten werden. Der Rechtsgrundsatz. *Falsus in uno, falsus „in omnibus*, ist eine Regel, die sich auf keinen anderen Zeugen „besser anwenden läßt, als auf das Bewußtsein. So ist notwendigerweise jedes philosophische System, das die Negation „irgend einer Bewußtseinstatsache einschließt, nicht allein „unfähig, ohne Selbstwiderspruch seine eigene Wahrheit durch „eine Berufung auf das Bewußtsein festzustellen, sondern auch „unfähig, sich gegen die Falschheit eines anderen Systems ohne „Selbstwiderspruch auf das Bewußtsein zu berufen. Wenn die „absolute und universelle Wahrhaftigkeit des Bewußtseins ein „einziges Mal aufgegeben wird, so ist jedes System gleich wahr oder

¹⁾ Lectures I, 377.

²⁾ Ebenda 285.

³⁾ Ebenda 283.

„vielmehr sind alle Systeme gleich falsch: Philosophie ist unmöglich; „denn sie hat jetzt kein Mittel, durch das die Wahrheit ent- „deckt, keinen Maßstab, an dem sie erprobt werden kann; die „Wurzel unserer Natur ist eine Lüge. Obwohl es also offenbar „im gemeinsamen Interesse aller philosophischen Systeme liegt, „die Integrität des Bewußtseins unversehrt zu erhalten, so ist „doch fast ein jedes von ihnen nur ein anderer Modus, wie „diese Integrität verletzt worden ist. Wenn ich deshalb imstande „bin, die Tatsache dieser mannigfachen Verletzungen zu beweisen „und zu zeigen, daß die Bewußtseinstatsachen niemals oder „kaum jemals ehrlich entwickelt worden sind, so wird sich, wie „gesagt, ergeben, daß dem Bewußtsein gerechterweise kein „Vorwurf eines schlecht unterrichteten, schwankenden oder „falschen Zeugen gemacht werden kann, sondern nur denjenigen, „die zu stolz oder zu nachlässig waren, sein Zeugnis anzunehmen, „sein Material zu verwenden und seinen Gesetzen zu gehorchen.“ Daß fast alle Philosophen diese Bezeichnung verdient haben, bemüht sich unser Autor durch eine klassifizierte Aufzählung der verschiedenen Theorien nachzuweisen, die sie von der Vorstellung materieller Gegenstände behauptet haben. Kein Beispiel kann geeigneter sein, den Streit zu untersuchen. Die Frage nach der Außenwelt ist der große Kampfplatz der Metaphysik, nicht so sehr wegen ihrer Wichtigkeit an sich, sondern weil sie durch ihre Beziehung zu den uns vertrautesten geistigen Vorgängen die charakteristischen Unterschiede zwischen den beiden metaphysischen Methoden treffend illustriert.

„Wir sind uns“, sagt Hamilton,¹⁾ „im Vorstellen eines Ich „und eines Nicht-Ich, die zusammen und in Gegensatz zueinander „erkannt werden, unmittelbar bewußt. Dies ist die Tatsache „der Dualität des Bewußtseins. Wenn ich meine Aufmerksam- „keit auf den einfachsten Akt der Vorstellung konzentriere, so „kehre ich von der Beobachtung mit der unwiderstehlichen „Überzeugung von zwei Tatsachen oder vielmehr zwei Zweigen „einer und derselben Tatsache zurück: daß ich bin und daß „etwas von mir verschiedenes existiert. In diesem Akt bin ich „mir meiner selbst als des vorstellenden Subjekts, und einer „äußeren Realität als des vorgestellten Objekts bewußt; und „ich bin mir beider Existenzen in demselben unteilbaren Augenblick

¹⁾ Lectures I, 288—295.

„der Intuition bewußt. Die Erkenntnis des Subjekts geht „der Erkenntnis des Objekts weder voraus, noch folgt sie ihr „nach; keine von beiden bestimmt die andere, noch wird sie „durch die andere bestimmt. Dies ist die Tatsache des Vor- „stellens, wie sie im Bewußtsein geoffenbart wird, und wie sie „die Menschheit im allgemeinen in ihrer fast gleichen Gewißheit „von der Realität einer Außenwelt und von der Existenz „unseres eigenen Geistes bestimmt.

„Wir dürfen deshalb als unbestrittene Wahrheit aufstellen. „dafs das Bewußtsein als letzte Tatsache eine ursprüngliche „Qualität gibt: eine Erkenntnis des Ich in Relation und Gegen- „satz zum Nicht-Ich, und eine Erkenntnis des Nicht-Ich in „Relation und Gegensatz zum Ich. Das Ich und das Nicht-Ich „werden also in einer ursprünglichen Synthese gegeben, weil „sie in der Einheit der Erkenntnis verbunden sind; und in „einer ursprünglichen Antithese, weil sie im Gegensatz der „Existenz einander gegenübergestellt werden. Mit anderen „Worten, wir sind uns ihrer in einem unteilbaren Erkenntnis- „akt zusammen und auf einmal bewußt, aber wir sind uns „ihrer bewußt als an sich verschieden und einander aus- „schließend.

„Ferner gibt das Bewußtsein uns nicht allein eine Dualität, „sondern es gibt seine Elemente in Gleichgewicht und Unab- „hängigkeit. Das Ich und das Nicht-Ich — Geist und Materie „— werden nicht allein zusammen gegeben, sondern in absoluter „Gleichheit. Das eine geht nicht voraus, das andere folgt nicht „nach; und in ihrer gegenseitigen Relation ist jedes gleich „abhängig, jedes gleich unabhängig. Solcher Art ist die Tat- „sache, wie sie im und vom Bewußtsein gegeben wird.“ Oder vielmehr (hätte er sagen sollen) solcher Art ist die Antwort, die wir erhalten, wenn wir unser gegenwärtiges Bewußtsein prüfen und befragen. Wenn wir mehr als dies behaupten, und zwar lediglich auf diese Evidenz hin, so heißt dies, die Frage zur Behauptung machen, anstatt sie lösen.

„Die Philosophen haben sich indessen nicht begnügt, die „Tatsache in ihrer Integrität zu akzeptieren, sondern es hat „ihnen beliebt, sie nur mit solchen Beschränkungen anzunehmen, „wie sie für ihre Systeme passend hielten. In Wahrheit sind „aus dieser Tatsache ebensovielen verschiedene philosophische „Systeme entsprungen, als sie mögliche Modifikationen gestattet.

„Eine Aufzählung dieser Modifikationen liefert demnach eine „Aufzählung der philosophischen Theorien.

„An erster Stelle steht die große Scheidung der Philosophen „in solche, welche die Tatsache in ihrer Integrität akzeptieren, „und solche, die sie nicht akzeptieren. Die modernen Philosophen „fallen fast alle unter die letzte Kategorie, während von den „früheren, wenn wir nicht bis zu den Scholastikern und den „Alten zurückgehen, mir vor Reid nur ein einziger Philosoph „bekannt ist, der nicht, wenigstens teilweise, die Tatsache, wie „das Bewußtsein sie darbietet, zurückwies.

„Da es immer nützlich ist, eine präzise Bezeichnung für „eine präzise Unterscheidung zu besitzen, möchte ich diejenigen, „welche der ursprünglichen Dualität, wie sie im Bewußtsein „gegeben wird, implicite beistimmen, ‚Naive Realisten‘ oder „‚Naive Dualisten‘, und ihre Lehre ‚Naiven Realismus‘ oder „‚Naiven Dualismus‘ nennen.“ Dies ist natürlich des Autors eigene Lehre.

„An zweiter Stelle können die Philosophen, welche die „Tatsache, und zwar die ganze Tatsache, nicht akzeptieren, „nach verschiedenen Einteilungsgrundsätzen in verschiedene „Abteilungen und Unterabteilungen geschieden werden.

„Die erste Unterabteilung wird nach der gänzlichen oder „teilweisen Verwerfung der Bedeutung der Tatsache zu machen „sein. Ich habe im vorhergehenden nachgewiesen, daß es „gänzlich unmöglich ist, eine Bewußtseinstatsache als ein wirk- „liches Phänomen zu leugnen.“ (Aber der Glaube ist weit „davon entfernt unmöglich zu sein, daß etwas, was wir jetzt „mit dem Bewußtsein vermischen, dem Bewußtsein gänzlich „fremd gewesen sei, als es noch nicht mit erworbenen Eindrücken „vermischt war.) „Wenn aber auch das Phänomen als gegen- „wärtiges Phänomen notwendigerweise zugelassen wird, so „kann doch seine Bedeutung — alles was über unser wirkliches „Bewußtsein seiner Existenz hinausgeht — gelugnet werden. „Wir sind imstande, ohne Selbstwiderspruch anzunehmen und „folglich zu behaupten, daß alles, worauf das Phänomen, „dessen wir uns bewußt sind, hinweist, eine Täuschung ist“ (besser, ein unverbürgter Schluss ist): „daß z. B. das Ver- „gangene, auf das ein Gedächtnisakt sich bezieht, nur eine in „unserem Bewußtsein des Gegenwärtigen enthaltene Illusion „ist; daß das unerkannte Subjekt, auf das jedes Phänomen,

„dessen wir uns bewußt sind, einen Hinweis enthält, über diesen Hinweis hinaus keine Realität besitzt; kurz, daß alle unsere Erkenntnis von Geist und Materie nur ein Bewußtsein verschiedener Bündel grundloser Scheinbarkeiten ist. Diese Lehre, die der phänomenalen Existenz, deren wir uns bewußt sind, eine substantielle Realität verweigert, wird Nihilismus genannt; und folglich werden die Philosophen, je nachdem sie die Autorität des Bewußtseins, in der Kundgebung des Ich und des Nicht-Ich ein Substrat oder eine Substanz zu verbürgen, bejahen oder verneinen, in Realisten oder Substantialisten und in Nihilisten oder Nicht-Substantialisten eingeteilt. Von positivem oder dogmatischem Nihilismus gibt es in der modernen Philosophie kein Beispiel. . . . Von einem skeptischen Schluß aus den Prämissen früherer Philosophen aber haben wir ein vortreffliches Beispiel in Hume; und der berühmte Fichte gibt zu, daß die spekulativen Prinzipien seines eigenen Idealismus in diesem Resultat endigen müßten, wenn sie nicht durch seine praktischen korrigiert würden.“

Die Realisten oder Substantialisten, diejenigen, welche an ein Substrat glauben, aber das Zeugnis des Bewußtseins für ein unmittelbares Erkennen eines Ich und eines Nicht-Ich verwerfen, teilt unser Autor in zwei Klassen ein, je nachdem sie die wirkliche Existenz von zwei Substraten oder nur eines einzigen zugeben. Diese letzteren, die er Unitarier oder Monisten nennt, erkennen entweder das Ich allein oder das Nicht-Ich allein an, oder betrachten beide als identisch. Diejenigen, welche das Ich allein zulassen, das Nicht-Ich aber als ein daraus entwickeltes Produkt (d. h. als etwas rein geistiges) auffassen, sind die Idealisten. Die anderen, die das Nicht-Ich allein zugeben und das Ich als daraus entwickelt (d. h. als ein rein materielles) betrachten, sind die Materialisten. Die dritte Gruppe erkennt die Gleichwertigkeit beider an, vereint aber ihre Antithese, indem sie behauptet, „daß Geist und Materie nur phänomenale Modifikationen derselben gemeinsamen Substanz sind. Dies ist die Lehre von der absoluten Identität; eine Lehre, deren berühmteste Vertreter unter den neuen Philosophen Schelling, Hegel und Cousin sind.“¹⁾

Es bleiben noch diejenigen, welche die gleiche Realität

¹⁾ Lectures I, 296.—297.

des Ich und des Nicht-Ich, von Geist und Materie, und auch ihre Verschiedenheit voneinander zugeben, aber verneinen, daß sie unmittelbar erkannt werden. Diese sind Dualisten, „unterscheiden“) sich aber von den naiven Dualisten, von denen wir oben sprachen, darin, daß diese die Existenz der beiden „Welten des Geistes und der Materie auf die unmittelbare „Erkenntnis gründen, die wir von beiden Reihen von Phänomenen haben, — eine Erkenntnis, deren uns das Bewußtsein „vergewissert; während jene die Wahrhaftigkeit des Bewußtseins unserer unmittelbaren Erkenntnis materieller Phänomene „und folglich unserer unmittelbaren Erkenntnis der Existenz „der Materie preisgeben, und sich dennoch bemühen, durch „mannigfache Hypothesen und Schlüsse die Existenz einer „unbekannten Außenwelt aufrecht zu erhalten. Wie wir diejenigen naive Dualisten nennen, die einen Dualismus, als in „der Bewußtseinstatsache einbegriffen annehmen, so können wir diejenigen Dualisten, welche die Evidenz des Bewußtseins „für unsere unmittelbare Erkenntnis von etwas, was jenseits „der Sphäre unseres Geistes ist, leugnen, „Hypothetische Dualisten“ oder „Kosmothetische Idealisten“ nennen.

„In die Klasse der kosmothetischen Idealisten ist die „große Mehrheit der modernen Philosophen zu verweisen. „Indem sie eine unmittelbare oder intuitive Erkenntnis der „äußeren Realität, deren Existenz sie behaupten, verneinen, „behaupten sie natürlich eine Lehre mittelbaren oder repräsentativen Vorstellens. Je nach den verschiedenen Modifikationen „dieser Lehre zerfallen sie wiederum in Unterabteilungen, „nämlich diejenigen, welche in dem unmittelbaren Vorstellungs- „objekt eine dem Geiste gegenwärtige repräsentative Entität, „aber nicht eine bloß geistige Modifikation erblicken, und diejenigen, die behaupten, daß das unmittelbare Objekt nur eine „repräsentative Modifikation des Geistes selbst ist. Es ist bei „einigen Philosophen nicht immer leicht zu bestimmen, zu welcher „dieser Klassen sie gehören. Zu der ersten oder derjenigen „Klasse, welche die rohere Repräsentationshypothese behauptet, „gehören sicherlich die Nachfolger des Demokrit und Epikur, „jene Aristoteliker, die sich an die vulgäre Lehre der Spezies halten (Aristoteles selbst war wahrscheinlich ein naiver Dualist),

1) Lectures I, 295—296.

„und in neuerer Zeit, unter vielen anderen, Malebranche, Berkeley, „Clarke, Newton, Abraham Tucker usw. Zu diesen ist auch, „obwohl nur möglicherweise, Locke zu rechnen. Zu der zweiten „oder derjenigen Klasse, welche die feinere Repräsentations- „hypothese behauptet, gehören ohne jeden Zweifel viele der „Platoniker, Leibniz, Arnauld, Crousaz, Condillac, Kant usw., „und in diese Klasse fällt wahrscheinlich auch Descartes“. In England ist das bekannteste und typische Beispiel dieser Denker Brown, und er ist es, auf den unser Autor die meisten der Pfeile abschießt, welche diese Klasse von Denkern, als die nächste von allen seinen Gegnern, in Menge von ihm empfängt.¹⁾

Ich will nun zunächst eine Bemerkung von allgemeiner

¹⁾ In einer der Dissertationen über Reid (Dissertation C) gibt Hamilton eine sehr viel sorgfältigere und schärfer unterscheidende Aufzählung und Klassifikation der Ansichten, die in Bezug auf unsere Erkenntnis von Geist und Materie behauptet worden sind oder behauptet werden können. Derjenigen aber, die ich aus seinen Vorlesungen zitiert habe, kann man leichter folgen, und sie genügt für die Zwecke, um derentwillen ich Anlaß habe auf sie zu verweisen. Aus jener Darstellung will ich nur eine einzige Stelle anführen (S. 817), die in grellem Licht die Gesinnung unseres Autors gegen die Philosophen der Brownischen Schule erkennen läßt.

„Der naive Realismus und der absolute Idealismus sind die einzigen „eines Philosophen würdigen Systeme; denn wie sie allein im Bewußtsein „gegründet sind, so sind sie allein folgerichtig in sich selbst. . . . Beide bauen „auf derselben Grundtatsache, daß das unmittelbar vorgestellte ausgedehnte „Objekt mit dem wirklich existierenden ausgedehnten Objekt identisch ist. „Für die Wahrheit dieser Tatsache können sich beide auf den gesunden „Menschenverstand berufen; und auf den gesunden Menschenverstand berief „sich auch Berkeley nicht weniger zuversichtlich und vielleicht logischer als „Reid. . . . Das System des hypothetischen Realismus oder kosmothetischen „Idealismus, das annimmt, hinter der vorgestellten nicht existierenden Welt „läuere eine entsprechende, aber unerkannte existierende Welt, widerstrebt „nicht allein unserem natürlichen Glauben, sondern steht in mannigfachem „Widerspruch mit sich selbst. Das System des naiven Realismus mag zuletzt „schwierig sein; denn gleich allen anderen Wahrheiten, endigt es im Un- „denklichen; der hypothetische Realismus aber ist in seinem Ursprung, in „seiner Entwicklung und in seinem Ergebnis philosophisch absurd, obwohl er „das Lieblingssystem der Philosophen ausmacht.“

Im allgemeinen kann man sich auf Hamilton verlassen, daß er die Ansichten seiner Gegner durchaus ehrlich darstellt; in diesem Falle aber hat ihn seine fast leidenschaftliche Verachtung der späteren Formen des kosmothetischen Idealismus irregeführt. Kein kosmothetischer Idealist würde als ehrliche Darstellung seiner Ansicht die ungeheuerliche Behauptung akzeptieren, daß „eine nicht existierende Welt vorgestellt“ wird.

Anwendung über die verschiedenen, so aufgezählten Ansichten vorausschicken und werde mich dann insbesondere zu dem Gegenstand von Hamiltons speziellerem Tadel, den kosmothetischen Idealisten, wenden.

Alle diese Klassen von Denkern, mit Ausnahme der naiven Realisten, leugnen nach Hamiltons Erklärung einen gewissen Teil des Bewußtseins und entkräften dadurch die Berufung, die sie nichtsdestoweniger an das Bewußtsein als Bürgen für ihre eigene Lehre einlegen. Hätte er gesagt, daß sie alle in einem besonderen Punkt dem allgemeinen Empfinden der Menschheit entgegen sind, daß sie alle eine gewisse gemeinsame Meinung, einen natürlichen Glauben verneinen (unter ‚natürlich‘ ist nicht ein Glaube verstanden, der auf einer Notwendigkeit unserer Natur beruht, sondern nur ein solcher, den zusammen mit unzähligen Verschiedenheiten falscher Ansichten die Menschheit eine starke Neigung hat sich anzueignen): hätte er nur dies gesagt, so hätte niemand die Wahrheit bestreiten können; aber es würde nicht eine *reductio ad absurdum* seiner Gegner gewesen sein. Denn alle Philosophen, Hamilton ebenso wie die übrigen, verneinen einige allgemeine Meinungen, welche andere natürlichen Glauben nennen könnten, die aber diejenigen, die sie verneinen, und zwar mit Recht als natürliche Vorurteile betrachten, die aber nichtsdestoweniger von der Mehrheit in der Überzeugung festgehalten werden, daß sie selbst-evident oder, mit anderen Worten, intuitiv und Knndgebungen des Bewußtseins sind. Einige der Punkte, über die Hamilton mit dem natürlichen Glauben im Streite liegt, beziehen sich gerade auf den vorliegenden Gegenstand, die Vorstellung äußerer Dinge. Wir kennen seine Behauptung, daß wir nicht die Sonne sehen, sondern ein Bild der Sonne, und daß keine zwei Menschen dieselbe Sonne sehen: sie steht in Widerspruch zu einem so klaren Fall natürlichen Glaubens, wie er nur irgend gegeben werden könnte. Und wir werden sehen, wie er im Gegensatz zu einem ebenso starken natürlichen Glauben behauptet, daß wir die Ausdehnung nur in unseren eigenen Organen unmittelbar vorstellen, und nicht in den Gegenständen, die wir sehen und berühren. Deshalb sind Glaubensformen, welche zu den natürlichsten zu gehören scheinen, die gehegt werden können, seiner Ansicht nach zuweilen trügerisch; und er hat uns gesagt, daß es nicht in der Kompetenz eines jeden, sondern nur der Philo-

sophen liegt, festzustellen, welches diese sind. Natürlich würde er behaupten, daß die Glaubensarten, die er verwirft, nicht ursprünglich in unserem Bewußtsein waren, und fast alle seine Gegner behaupten dasselbe von denjenigen, die sie verwerfen. Diejenigen allerdings, die wie Kant glauben, daß selbst im ersten Moment inneren Bewußtseins Elemente gegenwärtig sind, die nicht im Gegenstande existieren, sondern aus den eigenen Gesetzen des Geistes abgeleitet werden, sind der Kritik Hamiltons offen ausgesetzt. Es ist nicht meine Aufgabe, den Schluss auf seine Folgerichtigkeit oder gar auf seine Beweiskraft zu rechtfertigen, durch den Kant, nachdem er von der äußeren Realität aller Attribute der Materie frei geworden, sich überredet, die Äußerlichkeit der Materie selbst bewiesen zu haben.¹⁾ Soweit aber alle vorhandenen philosophischen Schulen in Betracht kommen, die nicht von Kant abstammen, ist Hamiltons Anklage ohne Grund.

Es ist noch einiges über die bunte Menge von Metaphysikern zu sagen, die unser Autor unter dem Titel „Kosmothetische Idealisten“ zusammenfaßt, und deren Denkweise er härter beurteilt, als die irgend einer anderen Schule. Er charakterisiert sie, als ob sie die Lehre behaupten, daß wir äußere Gegenstände nicht durch eine unmittelbare, sondern durch eine mittelbare oder repräsentative Vorstellung vorstellen. Nach den drei verschiedenen Formen, in denen diese Hypothese aufgestellt werden kann, teilt er sie in drei Abteilungen ein.²⁾ Der angenommene repräsentative Gegenstand kann betrachtet werden: erstens nicht als ein Zustand der Seele, sondern als etwas anderes; entweder als ein Aufsergeistiges wie die *species sensibiles* einiger der Alten und die „Bewegungen des Gehirns“ einiger der früheren Modernen; oder als ein Innergeistiges wie die Ideen Berkeleys. Zweitens kann er als ein Zustand der Seele angesehen werden, aber als ein Zustand, der verschieden ist von

¹⁾ Im „Lehrsatz“ des 21. Supplements zur „Kritik der Reinen Vernunft“ (zweite Auflage des Originals S. 275); dem Lemma auf S. 184 in Heywoods Übersetzung. Siehe auch bei Heywood die Anmerkung auf S. XXXIX der zweiten Vorrede; die dem Supplement II in Rosenkranz und Schuberts Ausgabe der gesammelten Werke entspricht (Bd. II, S. 684). Dieser nach meiner Ansicht merkwürdig sophistische Schluss Kants stellt die Äußerlichkeit der Materie außerhalb des Geistes. Es ist „Äußerlichkeit im Raum“, und der Raum existiert nach seiner Philosophie nicht außerhalb des Geistes.

²⁾ Discussions, S. 57.

dem Akt der Seele, in dem sie ihn vorstellt oder ein Bewußtsein von ihm hat. Dieser Art sind vielleicht die Ideen Lockes. Oder drittens als ein Zustand der Seele, der mit dem Akt identisch ist, durch den wir ihn, wie behauptet wird, vorstellen. Diese letzte ist die Form, in der, wie Hamilton richtig sagt,¹⁾ die Lehre von Brown behauptet wurde.

Num können die beiden ersten dieser drei Meinungen passend so genannt werden, wie unser Autor sie bezeichnet, als Theorien mittelbaren oder repräsentativen Vorstellens. Der Gegenstand, den die Seele nach diesen Theorien, wie angenommen wird, direkt vorstellt, ist ein *tertium quid*, das nach der einen Theorie ein Zustand oder eine Modifikation der Seele ist, nach der anderen dagegen nicht. In beiden aber ist er von dem Vorstellungsakt ebenso verschieden wie von dem äußeren Gegenstand; und der Geist erkennt den äußeren Gegenstand vermittelst dieses dritten Etwas als Stellvertreter, von dem allein er eine unmittelbare Erkenntnis hat, dessen er sich also, in Hamiltons Sinn des Wortes allein bewußt ist. Über diese beiden Theorien haben Reid, Stewart und unser Autor einen vollständigen Sieg davongetragen, und ich habe durchaus kein Interesse, zu einer Wiederaufnahme der Sache zu drängen.

Die dritte Ansicht aber, diejenige Browns, kann bei einiger Gerechtigkeit des Denkens und angemessener Bezeichnung eine Theorie mittelbaren oder repräsentativen Vorstellens genannt werden. Hätte Hamilton sich halb soviel Mühe gegeben Brown zu verstehen, wie er sich bemüht hat, andere weit untergeordnete Denker zu interpretieren, dann würde er Browns Lehre nie in so unangemessenen Worten dargestellt haben.

Unter repräsentativer Erkenntnis versteht unser Autor stets die Erkenntnis eines Dinges durch ein Abbild desselben, durch ein Etwas, das dem Dinge selbst gleich ist. „Repräsentative Erkenntnis“, sagt er, „verdient den Namen Erkenntnis „nur insofern, als sie mit den Intuitionen, die sie repräsentiert, „übereinstimmt.“²⁾ Die Repräsentation muß zu dem, was sie repräsentiert, in einer Beziehung stehen wie diejenige eines Gemäldes zu seinem Original, wie die Repräsentation eines vergangenen Sinneseindrucks im Gedächtnis zu diesem vergangenen Eindruck, wie eine Repräsentation in der Einbildung zu einer

¹⁾ Discussions, S. 58.

²⁾ Dissertations on Reid, S. 811.

angenommenen möglichen Präsentation der Sinne, und wie die Ideen der früheren kosmothetischen Idealisten in Beziehung zu den äußeren Gegenständen angenommen wurden, deren Abbild oder Eindruck sie waren. Die geistigen Modifikationen Browns und seiner Anhänger werden aber nicht so angesehen, als ob sie irgend welche Ähnlichkeit mit den Gegenständen besitzen, die sie hervorrufen. Diese Gegenstände werden zwar als Ursachen der geistigen Modifikationen, aber sonst als uns unbekannt angenommen. Die einzige Beziehung zwischen beiden ist diejenige der Ursache und Wirkung. Brown, der von dem vulgären Irrtum, daß eine Ursache ihrer Wirkung gleich sein müsse, frei ist, und (über ihre bloße Existenz hinaus) keine Erkenntnis der Ursache außer ihrer Wirkung selbst zuläßt, fand natürlich nichts darin, was mit der Wirkung hätte verglichen, oder kraft dessen das Vorhandensein einer Ähnlichkeit zwischen beiden hätte behauptet werden können. An einer anderen Stelle¹⁾ macht Hamilton einen einleuchtenden Unterschied zwischen der Tatsache der Ähnlichkeit mit den Gegenständen und derjenigen ihrer treuen Repräsentation. Aber er definiert diesen letzten Ausdruck dahin, daß uns „eine solche Erkenntnis ihrer Natur gewährt werde, wie wir sie haben würden, wenn eine unmittelbare Intuition der „Realität an sich den Menschen zustände“. Niemand, der mit Browns Ansichten überhaupt bekannt ist, wird ihm die Behauptung zuschieben, daß wir irgend etwas derartiges besitzen. Er glaubte nicht, daß die geistige Modifikation uns irgend welche Erkenntnis der Natur des äußeren Gegenstandes gewähre. Es ist nicht nötig, zum Beweis dafür Stellen anzuführen: es ist eine Tatsache, die jedem in die Augen springen wird, der seine Vorlesungen liest. Es ist um so auffälliger, daß Hamilton verfehlt hat, diese Ansicht Browns zu erkennen, als sie genau diejenige ist, die er selbst über unsere Erkenntnis von Gegenständen betreffs ihrer sekundären Qualitäten hegt. Diese, sagt er, sind „in ihrer eigenen Natur verborgen und unerkennbar“ und werden nur in ihrer Wirkung auf uns erkannt, d. h. durch die geistigen Modifikationen, die sie hervorrufen.²⁾

Ferner ist Browns Theorie nicht allein keine Theorie des repräsentativen, sondern nicht einmal eine Theorie des

¹⁾ Dissertations on Reid, S. 842.

²⁾ Ebenda, S. 846 und die ausführlichere Erläuterung, S. 854 u. 857.

mittelbaren Vorstellens. Er setzt kein *tertium quid* voraus, kein Objekt des Denkens, das ein Mittelglied zwischen der Seele und dem äußeren Gegenstand bildet. Er erkennt allein den Vorstellungsakt an, unter dem er die Seele selbst in ihrem Vorstellen versteht und stets zu verstehen betont. Man wird kaum behaupten dürfen, daß die Seele selbst, der „repräsentative Gegenstand“ ist, den er zwischen diese selbst und das äußere auf sie wirkende Ding setzt; und wenn sie es nicht ist, so gibt es sicherlich kein anderes. Wenn aber Browns Theorie nicht eine Theorie des mittelbaren Vorstellens ist, so verliert sie alles, was sie wesentlich von Hamiltons eigener Lehre unterscheidet. Denn Brown ist ebenfalls der Ansicht, daß wir aus Anlaß gewisser Wahrnehmungen eine augenblickliche und unwiderstehliche Überzeugung eines äußeren Gegenstandes haben. Und wenn diese Überzeugung unmittelbar und durch die Konstitution unserer Natur erzwungen ist: worin unterscheidet sie sich dann von dem direkten Bewußtsein unseres Autors? Bewußtsein, unmittelbare Erkenntnis und intuitive Erkenntnis sind, wie Hamilton uns sagt, miteinander vertauschbare Ausdrücke; und wenn zugegeben wird, daß wir, so oft unsere Sinne durch einen materiellen Gegenstand gereizt werden, diesen Gegenstand unmittelbar und intuitiv als existierend und von uns verschieden erkennen, so erfordert es großen Scharfsinn, irgend einen wesentlichen Unterschied zwischen dieser unmittelbaren Intuition einer Außenwelt und Hamiltons direkter Vorstellung von ihr festzustellen.

Die Unterscheidung, die unser Autor macht, löst sich nach seiner Erklärung in jenen Unterschied auf, von dem er zwar viel gesagt hat, aber eine sehr verworrene Idee gehabt zu haben scheint, nämlich in den zwischen Glauben und Wissen. Nach Browns Ansicht — und ich füge hinzu, nach Reids — erzeugt die geistige Modifikation, die wir von der Präsenz eines Gegenstandes erfahren, einen unwiderstehlichen Glauben in uns, daß der Gegenstand existiert. Nein, sagt Hamilton, es ist kein Glaube, es ist ein Wissen: wir haben allerdings einen Glauben, und unser Wissen wird durch den Glauben bestätigt: aber dieser unser Glaube an den Gegenstand ist ein Glaube, daß wir ihn erkennen. „In der Vorstellung¹⁾ gibt das

¹⁾ Discussions, S. 89.

„Bewußtsein als letzte Tatsache einen Glauben an die Erkenntnis der Existenz von etwas vom Ich Verschiedenem. Als letztes kann dieser Glaube nicht auf ein höheres Prinzip zurückgeführt, noch richtig in ein doppeltes Element aufgelöst werden. Wir glauben nur, daß dieses Etwas existiert, weil wir glauben, daß wir dieses Etwas als existierend erkennen (uns seiner bewußt sind): der Glaube an die Existenz ist notwendigerweise im Glauben an die Erkenntnis der Existenz eingeschlossen. Entweder sind beide ursprünglich oder keiner von beiden. Wenn das Bewußtsein uns in diesem betrügt, hintergeht es uns notwendigerweise in jenem; und wenn jener, obwohl eine Bewußtseinstatsache, falsch ist, so ist dieser, weil er eine Bewußtseinstatsache ist, nicht richtig. Die in den beiden Sätzen enthaltenen Glaubensformen:

- „1. ich glaube, daß eine materielle Welt existiert;
- „2. ich glaube, daß ich eine materielle Welt als existierend „unmittelbar erkenne (mit anderen Worten, ich glaube, „daß die äußere Realität selbst der Gegenstand ist, „dessen ich mir in der Vorstellung bewußt bin).

„sind also, obwohl von den Philosophen unterschieden, ihrem Wesen nach identisch. Der Glaube an eine Außenwelt war „zu mächtig, um nicht eine Unterwerfung unter seine Wahrheit „zu erzwingen. Die Philosophen aber gaben der Natur nur „soweit nach, als nötig war, um mit dem herrschenden Resultat „übereinzustimmen. Fälschlich unterschieden sie den Glauben „an die Existenz von dem Glauben an die Erkenntnis. Mit „wenigen Ausnahmen hielten sie an der Wahrheit des ersten „fest, aber mit seltener Einstimmigkeit vereinigten sie sich, den „zweiten abzuschwören.“

Demnach wird Brown der Vorwurf gemacht, daß er, während er unseren natürlichen Glauben, den äußeren Gegenstand zu erkennen, verwirft, dennoch unseren natürlichen Glauben an seine Existenz als eine genügende Bürgschaft für diese Existenz annimmt. Welcher wirkliche Unterschied besteht aber zwischen Browns intuitivem Glauben an die Existenz des Gegenstandes und Hamiltons intuitiver Erkenntnis desselben? Gerade drei Seiten vorher¹⁾ hatte Hamilton gesagt:

¹⁾ Discussions, S. 86.

„Unser Wissen beruht zuletzt auf gewissen Bewußtseinstatsachen, die, weil ursprünglich und folglich unbegreiflich, weniger in der Form der Erkenntnis als des Glaubens gegeben sind“. Das Bewußtsein einer Außenwelt ist nach seinem eigenen Nachweis ursprünglich und unbegreiflich; es ist deshalb nicht sowohl eine Erkenntnis als ein Glaube. Wenn wir aber eine Außenwelt nicht sowohl erkennen, sondern vielmehr an sie glauben: was meint man dann, wenn man sagt, wir glauben, daß wir sie erkennen? Entweder erkennen wir sie nicht, sondern glauben nur an sie, dann waren Brown und die anderen angegriffenen Philosophen im Recht; oder Erkenntnis und Glaube sind in Betreff der letzten Tatsachen identisch, und dann heißt glauben, daß wir erkennen, nichts weiter als glauben, daß wir glauben, was nach unseres Autors und allen rationellen Grundsätzen nur ein anderes Wort für Glauben schlechthin ist.

Es würde indessen nicht billig sein, unseren Autor bei seinem eigenen verworrenen Gebrauch der Worte Glauben und Wissen festzuhalten. Es gelingt ihm nie, etwas wie einen verständlichen Unterschied zwischen den beiden allgemein genommenen Begriffen zu machen. In besonderen Fällen aber sind wir vielleicht instande etwas zu finden, was er durch sie auszudrücken sucht. Im vorliegenden Falle scheint er sagen zu wollen, daß Brown angenommen habe, sein Glaube an einen äußeren Gegenstand werde, obwohl er augenblicklich und unwiderstehlich sei, dem Geist durch seine eigene Wahrnehmung suggeriert. Brown betrachtete diese Suggestion als Fall eines allgemeinen Gesetzes, wodurch jede Tatsache den intuitiven Glauben an eine Ursache oder ein Vorhergegangenes, mit dem sie unabänderlich verbunden ist, eingibt; während Hamiltons Erkenntnis des Gegenstandes, als zugleich mit der Wahrnehmung entstehend und ihr koordiniert angenommen wird. Und das ist es, was Hamilton meint, wenn er Browns Erkenntnis des Gegenstandes eine mittelbare, seine eigene eine unmittelbare nennt. Der einzige Unterschied ist, daß nach Hamiltons Theorie die Erkenntnis des Ich oder seiner Modifikation und diejenige des Nicht-Ich gleichzeitig sind, während nach Browns Theorie die eine der anderen vorausgeht. Unser Autor formuliert diese Meinung, obwohl viel weniger klar, wenn er erklärt,¹⁾

¹⁾ Lectures II, 86.

Browns Theorie sei, „dafs in der Vorstellung die äufsere Realität „nicht der unmittelbare Gegenstand des Bewußtseins ist, sondern „dafs das Ich nur auf eine unbekannte Weise bestimmt wird, „das Nicht-Ich zu repräsentieren, eine Repräsentation, die wir, „obwohl sie nur eine Modifikation des Geistes oder des Ich ist, „durch eine Illusion unserer Natur gezwungen werden, irrtümlich „für eine Modifikation der Materie oder des Nicht-Ich zu halten“. Dies ist unseres Autors Auffassung der Lehre, die er zu widerlegen hat. Wir wollen nun sehen, auf welche Weise er vorgeht, um diese Widerlegung herbeizuführen.

„Man wird bemerken“, sagt er,¹⁾ „dafs Brown (und Brown „spricht nur die Sprache aller Philosophen, die der Seele kein „Bewußtsein von etwas, was über ihre eigenen Zustände hin- „ausgeht, zuerkennen) die Phänomene unrichtig darstellt, wenn „er behauptet, in der Vorstellung sei ein Hinweis von dem „Inneren auf das Äufsere, von dem Erkannten auf das Unerkannte „enthalten. Dafs dies nicht der Fall ist, davon wird unsere „Beobachtung des Phänomens uns sofort überzeugen. In einem „Vorstellungsakt bin ich mir eines Gegenstandes als Ich und „eines Gegenstandes als Nicht-Ich bewußt. Das ist die einfache „Tatsache. Die Philosophen dagegen, die diese Tatsache nicht „akzeptieren, stellen sie unrichtig dar. Sie sagen, dafs wir uns „keines anderen bewußt sind, als lediglich einer gewissen „Modifikation der Seele; dafs diese Modifikation aber einen Hin- „weis auf etwas Äußeres als ihren Gegenstand, mit anderen „Worten eine Repräsentation des Gegenstandes in sich schließt. „Nun, das ist unrichtig. Wir sind uns keines Hinweises, keiner „Repräsentation bewußt: wir glauben, dafs der Gegenstand, „dessen wir uns bewußt sind, ebender Gegenstand ist, der „existiert.“ Auf dieses Argument (über dessen Wert bereits einiges gesagt worden ist) werde ich alsbald zurückkommen. Er fügt dem aber ein zweites hinzu.

„Einen solchen Hinweis oder eine solche Repräsentation „könnte es auch unmöglich geben; denn ein Hinweis oder eine „Repräsentation hat eine bereits vorher vorhandene Erkenntnis „des Gegenstandes, auf den hingewiesen oder der repräsentiert „wird, zur Voraussetzung. Vorstellen aber ist die Fähigkeit, „durch die unsere erste Erkenntnis erworben wird, und kann

¹⁾ Lectures II, 106.

„deshalb nicht eine vorhergehende Erkenntnis als ihre Bedingung voraussetzen.“ Und etwas später:¹⁾ „Man achte auf den Fehler im Verfahren. Wir können erstens die Existenz einer Außenwelt nur insofern behaupten, als wir wissen, daß sie existiert; und wir können zweitens nur insofern behaupten, daß ein Ding ein anderes repräsentiert, als das repräsentierte Ding unabhängig von der Repräsentation erkannt wird. Wie aber verfährt die Hypothese einer repräsentativen Vorstellung? Sie verkehrt in Wirklichkeit die Tatsache in eine Hypothese, die Hypothese in eine Tatsache. Nach dieser Theorie erkennen wir die Existenz einer Außenwelt lediglich unter der Voraussetzung, daß das, was wir wirklich erkennen, sie in Wahrheit als existierend repräsentiert. Der hypothetische Realist kann deshalb die Tatsache der Außenwelt auf nichts anderes gründen als auf die Tatsache ihrer Repräsentation. Das ist offenbar. Wir haben ihn dann noch zu fragen, wie er die Tatsache erkennt, daß die Außenwelt wirklich repräsentiert wird? Eine Repräsentation hat etwas Repräsentiertes zur Voraussetzung, und die Repräsentation der Außenwelt setzt die Existenz dieser Welt voraus. Wenn nun der hypothetische Realist gefragt wird, wie er die Realität der Außenwelt beweist, die er *ex hypothesi* nicht erkennt, so kann er nur antworten, daß er ihre Existenz aus der Tatsache ihrer Repräsentation erschließt. Die Tatsache der Repräsentation einer Außenwelt setzt aber die Existenz dieser Welt voraus: er befindet sich also wiederum an seinem Ausgangspunkt, sein Argument hat sich im Kreise gedreht.“

Zunächst muß ich bemerken, daß dieser Schluss den ganzen strittigen Punkt als wahr annimmt: er setzt voraus, daß die Annahme, die er widerlegen soll, unmöglich ist. Die Theorie der dritten Form des kosmothetischen Idealismus ist, daß wir, obwohl wir uns nur der Wahrnehmungen bewußt sind, die ein Gegenstand in uns erregt, durch eine Notwendigkeit unserer Natur, welche die einen Instinkt, die anderen Intuition, noch andere ein Grundgesetz des Glaubens nennen, bestimmt werden, diese Wahrnehmungen einem Äußeren als ihrem Substrat oder ihrer Ursache zuzuschreiben. In dieser Annahme liegt sicherlich nichts apriori Unmögliches. Der angenommene Instinkt

¹⁾ Lectures II, 138, 139.

oder die Intuition scheint derselben Gattung anzugehören wie viele andere Denkgesetze oder natürliche Glaubensformen, die unser Autor nicht allein ohne Bedenken zulässt, sondern für die er sogar Gehorsam fordert, mit der gewohnten Betenernung, daß sonst unser Verstand eine Lüge sein müsse. Im vorliegenden Falle schließt er diese indessen ohne die mindeste Berechtigung von der Liste möglicher Hypothesen aus. Er sagt, daß wir eine Realität nicht aus einer geistigen Repräsentation erschließen können, wenn wir die Realität nicht bereits unabhängig von der geistigen Repräsentation kennen. Nun mußte er doch schlechterdings wissen, daß gerade dies die strittige Sache ist. Diejenigen, welche sich zu der Meinung halten, die er bekämpft, geben die Prämisse, von der er ausgeht, nicht zu. Sie sagen, wir können vielleicht gezwungen sein und sind gezwungen, eine Ursache zu erschließen, von der wir nichts weiter kennen als ihre Wirkung. Und warum nicht? Hamilton hält uns für berechtigt, eine Substanz aus Attributen zu erschließen, obwohl er zugibt, daß wir von der Substanz nichts kennen als ihre Attribute.

Das ist aber nicht das schlimmste, und es gibt wenige Proben unseres Autors, in denen seine Mängel als Philosoph in grellerem Lichte hervortreten. Wie Burke in der Politik, so war Hamilton in der Metaphysik zu oft mehr ein polemischer, als ein konsequenter Denker: die Verallgemeinerungen beider scheinen, obwohl sie oft von außerordentlichem Wert sind, weniger die gereiften Überzeugungen eines wissenschaftlichen Geistes zu sein, als Waffen, die für den Zweck eines besonderen Kampfes hastig aufgerafft sind. Wenn Hamilton nur etwas fassen kann, das geeignet ist, dem Gegner einen harten Schlag zu versetzen, kümmert es ihn selten, wieviel von seinem eigenen Bau durch den Stoß niedergeworfen wird. Hätte er das Argument, das er hier anwendet, genügend geprüft, um zu entscheiden, ob er sich an ihm als an einer wohl überlegten Meinung festhalten könne, so würde er bemerkt haben, daß es ihn zu der Lehre verpflichtete, es gebe nichts derartiges wie eine repräsentative Erkenntnis. Aber es ist einer von Hamiltons positivsten Lehrsätzen, daß es eine repräsentative Erkenntnis gibt, und daß unter anderem das Gedächtnis ein Beispiel einer solchen ist. Wir wollen nun zur Erörterung dieses Gegenstandes zurückkehren und sehen, was er zu jener Zeit als repräsentative Erkenntnis betrachtete.

„Jeder Akt,¹⁾ und folglich jeder Erkenntnisakt existiert „nur, wie er jetzt existiert; und da er nur im Jetzt existiert, „so kann er nur einen jetzt existierenden Gegenstand erkennen „lassen. Der im Gedächtnis erkannte Gegenstand ist aber „*ex hypothesi* vergangen; folglich sind wir auf das Dilemma „beschränkt, einen vergangenen Gegenstand als im Gedächtnis „erkannt überhaupt zu verwerfen, oder zuzugeben, daß er nur „mittelbar, in einem gegenwärtigen Gegenstand und durch ihn „erkannt wird. Um uns zu überzeugen, daß die letztere Alternative die richtige ist, sind nur sehr wenige erläuternde Worte „erforderlich. Was ist der Inhalt eines Gedächtnisaktes? Ein „Gedächtnisakt ist lediglich ein gegenwärtiger Geistes- „zustand, dessen wir uns nicht als eines absoluten „bewußt sind, sondern in Beziehung auf einen anderen „Geisteszustand, den er repräsentiert, begleitet von „dem Glauben, daß der Geisteszustand, so wie er jetzt „repräsentiert wird, tatsächlich dagewesen ist. Ich „erinnere mich an ein Ereignis: ich sah die Landung „Georgs IV. in Leith. Diese Erinnerung ist nur ein Bewußt- „sein gewisser Einbildungen, das die Überzeugung „einschließt, diese Einbildungen repräsentieren jetzt „ideell das, was ich früher wirklich erlebt habe. Alles, „was in dem Gedächtnisakt unmittelbar erkannt wird, ist die „gegenwärtige geistige Modifikation, d. h. die Repräsentation „und der sie begleitende Glaube. Über diese geistige Modifikation, „hinaus erkennen wir nichts; und diese geistige Modifikation ist „dem Bewußtsein nicht allein bekannt, sondern sie existiert nur „in dem Bewußtsein und durch dasselbe. Von keinem ver- „gangenen Gegenstand, sei er ein wirklicher oder „ideeller, erkennt der Geist etwas oder kann er etwas „erkennen; denn *ex hypothesi* existiert jetzt kein solcher „Gegenstand. Oder wenn man sagt, der Geist erkenne einen „solchen Gegenstand, so kann es nur in dem Sinne gesagt „werden, daß er ihn mittelbar erkennt, d. h. so wie er in der „gegenwärtigen geistigen Modifikation repräsentiert „wird. Richtig gesprochen, erkennen wir indessen nur das „Wirkliche und Gegenwärtige, und alle wirkliche Erkenntnis „ist eine unmittelbare. Das, was für mittelbar erkannt ge-

¹⁾ Lectures I, 219, 220.

„halten wird, ist in Wahrheit als seiend nicht erkannt, sondern „nur geglaubt. Denn seine Existenz ist nur ein auf dem „Glauben ruhender Schlufs, dafs die geistige Modifikation das richtig repräsentiert, was an sich über „die Erkenntnissphäre hinausgeht.“

Hatte Hamilton dies alles völlig vergessen, als er wenige Vorlesungen später einer Reihe von Gegnern gegenüber, welche die hier aufgestellte Theorie brachten, diese Theorie verwarf; dafs er die Möglichkeit des an dieser Stelle so richtig und klar ausgedrückten Geisteszustandes ganz und gar leugnete und behauptete, dafs wir unmöglich eine geistige Modifikation als etwas anderes repräsentierend erkennen können, wenn wir nicht eine anderswie erlangte gegenwärtige Erkenntnis dieses anderen Etwas haben? Wenn blofs an die Stelle eines vergangenen Geisteszustandes ein gegenwärtiger äufserer Gegenstand gesetzt wird, so könnten die kosmothetischen Idealisten seine Worte bis in die kleinsten Einzelheiten entlehnen. Sie glauben ebenfalls, dafs die geistige Modifikation ein gegenwärtiger Geisteszustand ist, dessen wir uns bewußt sind nicht als eines absoluten, sondern als eines solchen, der in Beziehung auf einen „äufseren „Gegenstand steht und diesen repräsentiert, begleitet von dem „Glauben, dafs der Gegenstand, wie er jetzt repräsentiert wird, „wirklich“ ist; dafs wir etwas (nämlich die Materie) nur „als „in der gegenwärtigen geistigen Modifikation repräsentiert“ erkennen, und dafs „seine Existenz nur ein auf dem Glauben „ruhender Schlufs ist, dafs die geistige Modifikation das richtig „repräsentiert, was an sich über die Erkenntnissphäre hinaus- „geht“. Sie fordern, genau genommen, nicht ganz soviel wie dies. Denn das Wort „repräsentiert“ gibt, zumal in Verbindung mit „richtig“, die Idee einer Ähnlichkeit ein, wie sie in Wirklichkeit zwischen dem Gedächtnisbild einer Tatsache und dem entsprechenden gegenwärtigen Eindruck besteht. Die kosmothetischen Idealisten behaupten vielmehr nur, dafs die geistige Modifikation aus etwas entsteht, und dafs die Realität dieses unbekannten Etwas durch einen natürlichen Glauben bezeugt wird. Dafs sie auf einen bestimmten Fall dieselbe Theorie anwenden, während unser Autor sie auf einen anderen überträgt, beweist natürlich nicht, dafs sie recht haben. Aber es beweist (um einen beliebigen Ausdruck unseres Autors zu gebrauchen) den selbstmörderischen Charakter seines Arguments,

wenn er die Annahme eines instinktiven Schlusses aus einer bekannten Wirkung auf eine unbekannte Ursache als eine Hypothese verspottet, die in keinem möglichen Fall berechtigt sein kann. Denn er vergißt dabei, daß ihre Berechtigung durch seine eigene Psychologie gefordert wird, von deren Lehren eine der wichtigsten ganz und gar darauf gegründet ist.

Nicht allein für das Gedächtnis verlangt Hamilton einen Denkprozeß, der demjenigen genau ähnlich ist, den er von Grund aus für unstatthaft erklärt, wenn seine Gegner ihn anwenden. Ich habe bereits erwähnt, daß nach seiner Ansicht unsere Gesichtsvorstellungen nicht Vorstellungen des äußeren Gegenstandes, sondern seines Abbildes sind, „eine Modifikation „des Lichts in unmittelbarer Relation zu unserem Sehorgan“, und daß keine zwei Menschen dieselbe Sonne sehen, Behauptungen, die mit dem „natürlichen Glauben“, auf den er sich oft beruft, und an den Reid nicht ohne Grund in diesem Fall appelliert, in direktem Widerspruch stehn. Denn sicherlich sind die Menschen im allgemeinen ebenso fest überzeugt, daß das, was sie sehen, die wirkliche Sonne ist, als daß das, was sie berühren, der wirkliche Tisch ist. Wir wollen Hamilton über diesen Punkt noch einmal hören: „Nicht durch ein Vorstellen,¹⁾ sondern durch ein Schlußverfahren, verbinden wir „die Sinnesobjekte mit Existenzen, die jenseits der Sphäre „unmittelbarer Erkenntnis sind. Es genügt, daß die Vorstellung uns die Erkenntnis des Nicht-Ich gewährt, soweit die „Sinnesempfindung reicht. Für sie noch die Macht in Anspruch „zu nehmen, daß sie uns von äußeren Dingen unmittelbar „unterrichtet, die nur die Ursachen des Gegenstandes „sind, den wir unmittelbar vorstellen, ist entweder ein „positiver Irrtum, oder eine aus unzulänglicher Unterscheidung „der Phänomene entstehende Wortverwechslung.“ Hier ist ein Fall, in dem wir wissen, daß etwas eine Repräsentation ist, obwohl nach unseres Autors Meinung das, was sie repräsentiert, in der Gegenwart uns nicht allein nicht bekannt ist, sondern es nie war und nie sein wird. Die kosmothetischen Idealisten fordern nur dieselbe Freiheit, die Hamilton hier ausübt, aus einem direkt erkannten Phänomen auf etwas Unbekanntes zu schließen, das die Ursache des Phänomens ist. Sie postulieren

¹⁾ Lectures II, 153, 154.

die Möglichkeit, daß das, was unser Autor von einem entfernten Nicht-Ich für wahr hält, auch von dem Nicht-Ich im Bereich der Sinnesempfindung wahr sei, nämlich daß es nicht unmittelbar erkannt werde, sondern durch einen notwendigen Schluß aus dem, was erkannt ist. Vor dieser Annahme, weil sie von Natur unmöglich sei, die Tür zuzuschlagen, und eine ganz ähnliche Annahme selbst aufzustellen, so oft unser System es verlangt, ziemt sich nicht für einen Philosophen oder für einen Kritiker von Philosophen.¹⁾

¹⁾ Einige der hier in Hamiltons Spekulationen über die Vorstellung bezeichneten Inkonssequenzen sind von Bailey im vierten Briefe der zweiten Serie seiner „Letters on the Philosophy of the Human Mind“ behandelt und gut erörtert worden.

Bei Behandlung der Modifizierten Logik (Lectures IV, 67, 68) rechtfertigt Hamilton nach seiner eigenen Art die von ihm und den kosmotheitischen Idealisten gleicherweise gemachte Voraussetzung; und die Gründe der Rechtfertigung sind für sie ebenso verwendbar wie für ihn. „Reale Wahrheit ist die Übereinstimmung unserer Gedanken mit den Existenzen, die ihre Gegenstände bilden. Hier aber entsteht eine Schwierigkeit: wie können wir wissen, daß es eine solche Übereinstimmung gibt oder geben kann? Alles, was wir von den Gegenständen erkennen, erkennen wir durch das, was unsere Fähigkeiten uns von ihnen darbieten. Ob diese aber die Gegenstände darbieten, wie sie an sich sind, können wir nie ermitteln. Denn dies würde erfordern, daß wir aus uns selbst — aus unseren Fähigkeiten — herausgehen, um eine Erkenntnis der Gegenstände durch andere Fähigkeiten zu erlangen und so unsere alten Vorstellungen mit den neuen zu vergleichen — genau dieselbe Schwierigkeit, die er, wie wir gesehen haben, den kosmotheitischen Idealisten ins Gesicht wirft. „Aber alles das würde, selbst wenn die Annahme möglich wäre, unzulänglich sein, uns die erforderliche Gewißheit zu gewähren. „Denn wenn es möglich wäre, unsere alten Fähigkeiten abzulegen und neue dafür zu erlangen, mit denen wir die alten auf die Probe stellen könnten, so würde doch die Wahrhaftigkeit dieser neuen Fähigkeiten dem Zweifel ebenso unterworfen sein, wie es die Wahrhaftigkeit der alten war. Denn welche Bürgschaft könnten wir für die Glaubhaftigkeit in dem einen Falle erhalten, die wir nicht bereits in dem anderen besitzen? Die neuen Fähigkeiten könnten nur ihre eigene Wahrheit behaupten. Das aber haben auch die alten getan; und es ist unmöglich, uns Darstellungen des Nicht-Ich durch irgend eine begrenzte Intelligenz zu denken, gegen die kein Zweifel erhoben werden könnte, ob diese Darstellungen nicht bloß subjektive Modifikationen des bewußten Ich selbst sind.“ Es ist ein sehr lobenswerter Branch, die Schwierigkeiten deutlich festzustellen, wenn man philosophiert. Wenn aber die Schwierigkeit derart ist, daß sie in jedem Falle überwunden werden muß, so sollten wir anderen gestatten, sie auf dieselbe Weise zu überwinden, die wir für uns selbst in Anspruch nehmen. Diese Weise ist im vorliegenden Falle dieselbe, die unser Autor gewöhnlich in Anwendung bringt:

In der Kontroverse mit Brown, welche die zweite Abhandlung in den „Discussions“ bildet, und zum großen Teil in den „Lectures“ unseres Autors wörtlich wiederholt ist, erscheint das eben geprüfte Argument nicht. Statt seiner aber finden wir das folgende:¹⁾ Wenn Brown recht hat, „so erkennt ent-
 „weder der Geist die Realität dessen, was er repräsentiert, oder
 „er erkennt sie nicht“. Die erste Annahme fällt weg wegen
 der darin enthaltenen Widersinnigkeiten, und weil sie mit
 Browns Lehre unvereinbar ist. Wenn aber der Geist die
 Realität dessen, was er repräsentiert, nicht erkennt, so „bleibt
 „die Alternative, daß der Geist blind bestimmt wird, die
 „Realität, die er nicht erkennt, zu repräsentieren und zwar
 „richtig zu repräsentieren“. Und wenn dies der Fall, „be-
 „stimmt der Geist sich entweder selbst blind, oder ‚er wird‘
 „durch eine übernatürliche Macht ‚blind bestimmt“. Die
 letztere Annahme verwirft er, weil sie ein immerwährendes
 Wunder einschließt, die erstere als „gänzlich vernunftwidrig
 „deshalb, weil sie eine Wirkung durch eine ihrer Hervor-
 „bringung völlig inadäquate Ursache erklären würde. Nach
 „dieser Alternative wird vorausgesetzt, daß die Erkenntnis die
 „Wirkung des Nichtwissens ist, die Intelligenz des Stumpfsinns.
 „das Leben des Todes“. Alle diese schweren Geschütze werden

„alles, was als Antwort auf einen solchen Zweifel gesagt werden könnte, ist,
 „daß, wenn er wahr wäre, unsere ganze Natur eine Lüge ist; mit anderen
 Worten, unsere Natur veranlaßt uns zu glauben, daß die Modifikation des
 bewußten Ich auf ein Nicht-Ich mit entsprechenden Eigenschaften hinweist
 und aus ihm resultiert. Die kosmothetischen Idealisten sagen nur dasselbe,
 und sie haben ein ebenso gutes Recht es zu sagen, wie unser Autor.

Wenn ich sage, daß die kosmothetischen Idealisten aus ihrer Ansicht
 einen ebenso guten Rechtsfall machen können, wie Hamilton aus der seinigen,
 so sage ich nicht, daß ihre Sache gut steht gegenüber Berkeley, der behauptete,
 das Nicht-Ich, das wir als die Ursache unserer Wahrnehmungen zu postulieren
 gezwungen sind, sei nicht Materie, sondern ein Geist. Daß Geister existieren,
 würde Berkeley sagen, wissen wir in uns selbst durch das Bewußtsein, in
 anderen Wesen durch Evidenz. Daß Materie existiert, wissen wir nicht;
 denn alle Anzeichen dafür sind auch auf andere Weise erklärbar. Wir sollten
 deshalb ihre Existenz nicht voraussetzen, bis nachgewiesen wird, daß unsere
 Wahrnehmungen nicht durch einen Geist verursacht werden können. Hamilton
 entgeht diesem Argument durch seine Lehre, daß die Materie mit ihren
 primären und sekundo-primären Qualitäten direkt und unmittelbar vor-
 gestellt wird.

¹⁾ Discussions, S. 67.

gegen die einfache Annahme aufzufahren, eine Modifikation unseres Geistes könne durch ein Gesetz unserer Natur uns der Wirklichkeit einer unbekannten Ursache vergewissern. Unseres Autors beharrliche Unkenntnis der Lehre Browns ist überraschend. Brown weiß nichts von der geistigen Modifikation, welche die unbekannte Realität richtig repräsentiert; er fordert keine Erkenntnis, die aus Nichtwissen, keine Intelligenz, die aus Stumpsinn hervorgeht. Er fordert nur einen uns von Natur eingepflanzten instinktiven Glauben; und die drohende Alternative, daß der Geist entweder sich selbst zu diesem Glauben bestimmen, oder durch eine besondere Dazwischenkunft der Vorsehung zu ihm bestimmt werden muß, könnte mit genau ebenso gutem Recht auf die Bewegung der Erde angewandt werden. Obwohl aber Hamiltons Waffe auf Brown niederfällt ohne zu verletzen, so prallt sie mit vernichtender Wirkung auf seine eigenen Theorien der repräsentativen Erkenntnis zurück. Eine Erinnerung z. B. repräsentiert die vergangene, erinnerte Tatsache und repräsentiert sie richtig; und durch diese Repräsentation erkennen wir mittelbar die vergangene Tatsache, die wir in jedem anderen Sinne des Wortes nach unserem Autor nicht erkennen. Obgleich deshalb der Schluss, „daß der „Geist blind bestimmt wird, die Realität, die er nicht kennt, „zu repräsentieren, und zwar richtig zu repräsentieren“, für Brown nicht obligatorisch ist, so ist er es für Hamilton. Nach seinem eigenen Nachweis hat er zu wählen zwischen der Absurdität, daß der Geist „sich selbst bestimmt“, und dem ewig dauernden Wunder, daß er durch göttliche Dazwischenkunft bestimmt werde. Dies ist eine der schwächsten Darlegungen, die ich in Hamiltons Schriften gefunden habe. Denn die Schwierigkeit, durch die er Brown zu überwinden glaubte, und die Brown gar nicht berührt, die vielmehr auf ihm selbst zurückfällt, ist überhaupt keine Schwierigkeit, sondern der reinste Mondschein. Die transcendente Absurdität, wie er es auffaßt, daß der Geist blind bestimmt werde, die Realität, „die er nicht „kennt, zu repräsentieren und zwar richtig zu repräsentieren“, ist, statt eine Absurdität, der genaue Ausdruck einer Tatsache. Es ist die buchstäbliche Beschreibung dessen, was in einem Gedächtnisakt vor sich geht. So oft wir uns eines vergangenen Ereignisses erinnern und im Vertrauen auf diese Erinnerung glauben oder wissen, daß das Ereignis sich tatsächlich

zugetragen hat, wird der Geist durch seine Konstitution „blind bestimmt“, eine Tatsache „zu repräsentieren und zwar richtig zu repräsentieren“, die er „nicht erkennt“, sofern sie nicht durch diese Repräsentation bezeugt wird.¹⁾

¹⁾ Unser Glaube an die Wahrhaftigkeit des Gedächtnisses ist offenbar ein letzter: kein Grund kann für sie gegeben werden, der den Glauben nicht zur Voraussetzung hat und ihn als gut begründet annimmt. Dieser Punkt wird in der philosophischen Einleitung zu Dr. Wards trefflichem Werk „On Nature and Grace“ nachdrücklich hervorgehoben. Die Leser dieses Buches werden wahrscheinlich beschränkt sein, weil es sich hauptsächlich an Katholiken wendet; es läßt aber in dem Verfasser eine Kapazität erkennen, die ihm sonst zu einem der wirksamsten Vorkämpfer der intuitiven Schule gemacht haben würde. Obwohl ich nicht glaube, daß die Moralität in Dr. Wards Sinne intuitiv ist, so scheint mir dieses Buch doch von großem praktischen Wert zu sein wegen der mutigen Art, mit der es behauptet, daß die Moralität eine andere Grundlage hat als das willkürliche Gebot Gottes, und mit sehr gewichtiger Evidenz nachweist, daß dies die orthodoxe Lehre der römisch-katholischen Kirche ist.

Dr. Ward, der auf diesen Gegenstand in der Dublin Review (S. 309) zurückkommt, sagt, daß ich mit der Erklärung, unser Glaube an die Wahrhaftigkeit des Gedächtnisses sei ein letzter, eine „Ausnahme“ von der Lehre der Phänomenalistenschule, wie er sie nennt, zulasse, „eine Ausnahme, die „kein Phänomenalist zuvor gemacht hätte.“ Die Notwendigkeit, diese Ausnahme zu machen, hält er für ein mächtiges Argument gegen die Lehre selbst. „Wenn es je einen paradoxen Lehrsatz gegeben hat“, so ist es nach ihm „offenbar der meinige. Es ist sehr verständlich zu sagen, daß es keine „glaubwürdigen Intuitionen gibt; und es ist sehr verständlich zu sagen, daß „es viele solche gibt; offenbar aber ist es das *ne plus ultra* des Paradoxen „zu sagen, daß es gerade eine solche gibt und nicht mehr.“

Aus welchem Grunde ist es erstens unwahrscheinlicher, daß es außer dem gegenwärtigen Bewußtsein „gerade eine“ Quelle intuitiver Erkenntnis, zusammen also zwei, gebe, als daß es drei gibt, oder vier oder irgend eine andere Zahl? Mir scheint, daß es sich in diesem Fall nicht um eine vorhergehende Voraussetzung handelt, sondern um eine bloße Frage der Evidenz. Mit gutem Grund fordert Dr. Ward mich heraus, zu erklären, „wo der Unterschied zwischen Gedächtnisakten und anderen angeblichen Intuitionen“ liegt, die ich als solche nicht zulasse. Der Unterschied besteht darin, daß alle Erklärungen geistiger Phänomene Gedächtnis voraussetzen, das Gedächtnis selbst aber eine Erklärung nicht zulassen kann. So oft nachgewiesen wird, daß dies in Bezug auf irgend einen anderen Teil unserer Erkenntnis wahr ist, werde ich zugeben, daß dieser Teil intuitiv ist. Dr. Ward meint, daß es verschiedene andere Intuitionen gibt, die „in viel günstigeren Umständen „sind, ihre Glaubwürdigkeit festzustellen“ als das Gedächtnis selbst, und gibt als Beispiel unsere Überzeugung von der Schlechtigkeit gewisser Handlungen. Mein Grund, diese als einen Fall von Intuition zurückzuweisen, liegt darin, daß die Überzeugung erklärt werden kann, ohne als Teil der Erklärung

Man wird, wie mir scheint, bei Hamilton durchweg die Beobachtung machen, daß seine gesuchtesten Argumente die schwächsten sind. In diesem Falle sind sie es sicherlich. Er würde weiser gehandelt haben, sich mit seinem ersten und einfacheren Argument zu begnügen, daß Browns Lehre mit dem Bewußtsein insofern in Konflikt steht, als „wir uns keines Hin-„weises, keiner Repräsentation bewußt sind“, oder, um klarer zu sprechen, als wir nicht wissen, daß die Existenz einer ewigen Realität uns durch unsere Wahrnehmungen eingegeben wird. Wir scheinen beide gleichzeitig zu erkennen.

ebendie Tatsache selbst voranzusetzen, während der Glaube an das Gedächtnis dies nicht vermag.

Dr. Ward ist zu vorschnell gewesen in seiner Behauptung, kein Phänomenist habe je zuvor diese „Ausnahme“ gemacht. Ich zweifle, ob er einen Phänomenalisten angeben kann, der sie nicht, ausdrücklich oder implicite, gemacht hat. Alle, die den menschlichen Geist von der Sinneswahrnehmung aus zu erklären versucht haben, haben die Erkenntnis vergangener Wahrnehmungen ebenso postuliert, wie die der gegenwärtigen; einige haben dies ausdrücklich ausgesprochen. Hume z. B., der extremste Phänomenalist, nimmt das Gedächtnis stets von den Erkenntnisquellen aus, für die er eine Erklärung zu finden sucht. In seinen „Sceptical Doubts“ sagt er, „es ist vielleicht ein der Wißbegierde „würdiger Gegenstand, zu erforschen, was die Natur derjenigen Evidenz ist, „die, über das gegenwärtige Zeugnis unserer Sinne oder die Kunde unseres „Gedächtnisses hinaus, uns die Gewißheit irgend einer realen Existenz „und Tatsache gibt.“ Ferner, „alle auf Tatsachen bezüglichen Schlüsse „scheinen auf der Relation von Ursache und Wirkung zu beruhen. Vermittelt dieser Relation allein können wir über die Evidenz unseres Gedächtnisses und unserer Sinne hinausgehen.“ Und in seiner „Sceptical „Solution of these Doubts“, wo er den Glauben durch die Assoziationsgesetze zu erklären versucht, betont er, daß der Glaube, „wenn er über das Gedächtnis und die Sinne hinaus gelangt“, seiner Theorie unterworfen ist. Es würde leicht sein, ebenso entscheidende Stellen aus anderen Phänomenalisten zu zitieren. Wie könnte in der Tat jemand die Erfahrung zur Quelle aller unserer Erkenntnis machen, ohne den Glauben an das Gedächtnis als grundlegende Tatsache zu postulieren? Was ist Erfahrung anderes als Gedächtnis?

Was mich anbetrifft, so gebe ich andere Quellen der Erkenntnis als die Wahrnehmung und die Erinnerung an die Wahrnehmung zu, nicht aber andere als das Bewußtsein und die Erinnerung an das Bewußtsein. Ich habe besonders erklärt, daß die elementaren Beziehungen unserer Wahrnehmungen zu einander, nämlich ihre Ähnlichkeit, ihre Succession und Koexistenz Gegenstände direkten Erfassens sind. Und ich habe, wie ich offen ausgesprochen, die Frage unentschieden gelassen, ob unsere Vorstellung von uns selbst — unserer eigenen Persönlichkeit — nicht ein Fall der gleichen Art ist. Es ist sonderbar, daß während Dr. Ward mich für verpflichtet hält zu erklären,

Die Tatsache entspricht dem, was ich angegeben habe; aber sie beweist nichts, da sie mit Browns Lehre vereinbar ist. Ob der Glaube an ein Nicht-Ich in unserem ersten Vorstellungsakt gleichzeitig mit der Wahrnehmung entstand, oder erst durch die Wahrnehmung eingegeben wurde, besitzen wir, wie ich früher bemerkte, kein Mittel direkt festzustellen. Soweit er von direkter Evidenz abhängt, ist der Gegenstand unergründlich. Das aber können wir wissen: selbst wenn die Eingebungstheorie wahr wäre, so würde sich der eingegebene Glaube nach den Assoziationsgesetzen so innig mit der ihm eingebenden Wahrnehmung verbinden, daß wir lange, bevor wir imstande wären, über unsere geistigen Vorgänge nachzudenken, gänzlich unfähig geworden sein würden, die beiden Momente anders als simultan zu denken. Ein Appell an das Bewußtsein ist von keinem Nutzen, da selbst wenn die entgegengesetzte Theorie richtig wäre, der Appell ebenso mit demselben Schein von Wahrheit gemacht werden könnte. Die Tatsachen sind mit beiden Meinungen gleich gut vereinbar, und wie es scheint, hat Browns Ansicht denselben Anschein der Wahrheit für sich wie diejenige Hamiltons. Der Unterschied zwischen beiden ist, wie bereits bemerkt, äußerst gering und, wie ich hier hinzusetze, im höchsten Grade unwichtig. Wenn die Realität der Materie uns durch einen unwiderstehlichen Glauben bezeugt wird, so kommt wenig darauf an, ob wir zu diesem Glauben mit zwei Schritten gelangen oder nur mit einem.

Der wirklich wichtige Meinungsunterschied zwischen Brown und Hamilton in Bezug auf das Vorstellen ist ein ganz anderer als dieser. Er besteht darin, daß Hamilton glaubt, wir hätten eine direkte Intuition nicht allein von der Realität der Materie, sondern auch von ihren primären Qualitäten, von der Ausdehnung, Undurchdringlichkeit, Gestalt u.-w., die wir nach ihm als im

warum ich nur einen Fall von Intuition anerkenne, Dr. McCosh mich anschuldigt, eine ebenso große Zahl erster Prinzipien zu postulieren, wie sie die schottischen oder die deutschen Metaphysiker fordern, und daß er ein ganzes Kapitel seines Buches ihrer Aufzählung gewidmet hat, worin er verschiedene einschließt, die ich, wie er hätte wissen können, zwar als Wahrheiten, aber nicht als letzte Prinzipien betrachte. Ich weiß nicht, welches Extrem von angeblicher psychologischer Analyse Dr. McCosh mich für verpflichtet hielt zu bekennen. Nach meiner Schätzung ist die Lehre „alles „oder nichts“ in der Philosophie nicht mehr eine Notwendigkeit als in der Politik.

materiellen Gegenstand und nicht als Zustandsänderungen von uns selbst erkennen; während Brown glaubt, daß die Materie uns nur als ein unbekanntes Etwas eingegeben wird, dessen sämtliche Attribute, wie sie von uns erkannt werden oder wie wir sie uns denken, in Affektionen unserer Sinne auflösbar sind. Nach Browns Ansicht erkennen wir im Vorstellungsakt ein Nicht-Ich nur in der unbestimmten Form von irgend etwas Äußerem; alles, was wir sonst von ihm zu erkennen fähig sind, ist nur, daß es gewisse Affektionen in uns hervorruft. Und ebendies ist auch die Ansicht unseres Autors über die sekundären Qualitäten. Der Unterschied zwischen Brown und Hamilton ist deshalb nicht von der Art, wie Hamilton ihn auffaßt, sondern besteht hauptsächlich darin, daß Brown sich in Wirklichkeit zu der Lehre hielt, die Hamilton nur in Worten behauptete, nämlich der Lehre von der Relativität unserer Erkenntnis. Ich werde später nachzuweisen suchen, daß in dem Punkte, in dem sie tatsächlich auseinandergehen, Brown im Recht, Hamilton gänzlich im Unrecht war.¹⁾

Die hier angestellten Betrachtungen werfen eine große Menge der siegesfreudigen Bemerkungen unseres Autors über

1) Zwischen Brown und Hamilton besteht auch eine Differenz in der besonderen Kategorie der intuitiven Erkenntnis, zu welcher sie die Erkenntnis der Existenz der Materie in Beziehung brachten. Brown hielt sie für einen Fall des Kausalitätsglaubens, den er wiederum als einen Fall unseres intuitiven Glaubens an die Beharrlichkeit der Ordnung in der Natur ansah. „Ich denke „mir nicht“, sagt er (Lectures XXIV, vol. II, S. 11), „daß wir durch irgend „eine besondere Intuition veranlaßt werden, an die Existenz einer Außenwelt „zu glauben. Ich halte diesen Glauben für die Wirkung jener allgemeinen „Intuition, durch die wir in jeder Reihe gewohnter Vorgänge ein neues „Konsequens als das Zeichen eines neuen Antecedens betrachten und jenes „ebenso allgemeinen Assoziationsprinzips, demzufolge Bewußtseinsinhalte „(feelings), die häufig koexistiert haben, zusammenfließen und darauf „ein „einziges zusammengesetztes Ganzes bilden.“ Das heißt, er glaubte, daß ein „Kind, wenn es die Bewegungen seiner Muskeln, die bis dahin unbehindert vor sich gegangen waren, plötzlich durch etwas aufgehalten findet, was es später lernen wird den Widerstand eines äußeren Gegenstandes nennen, intuitiv (wenn auch vielleicht nicht im gleichen Moment) glaubt, daß dieses unerwartete Phänomen, das Aufhören einer Reihe von Wahrnehmungen, mit der Gegenwart irgend eines neuen Antecedens verbunden ist, oder, wie wir jetzt sagen würden, durch dasselbe bewirkt wird, was wir, da es nicht das Kind selbst noch ein Zustand seiner Wahrnehmungen ist, als einen äußeren Gegenstand bezeichnen können.

die Unwissenheit und Nachlässigkeit Browns und eine etwas mildere Kritik Reids über den Haufen. Hamilton hält es für erstaunlich, daß keiner dieser Philosophen den naiven Realismus und die dritte Form des kosmothetischen Idealismus als zwei verschiedene Modi des Denkens erkannt hat. Reid, den er es sich sehr angelegen sein läßt, als naiven Realisten in Anspruch zu nehmen, war sich, wie er sagt, der Möglichkeit der anderen Meinung gar nicht bewußt und schützte sich gegen sie auch nicht in seiner Ausdrucksweise, so daß es eine offene Frage blieb, ob er, anstatt ein naiver Realist zu sein, nicht wie Brown ein kosmothetischer Idealist der dritten Klasse war. Brown andererseits hatte an naiven Realismus nie gedacht, noch für möglich gehalten, daß Reid sich zu einer anderen Meinung halten könne als seiner eigenen, wie er es auch unabänderlich von ihm behauptet. Ich meine, beide Philosophen sind völlig frei von dem Vorwurf, der ihnen zur Last gelegt wird. Reid hat Browns Lehre und Brown hat Reids Lehre nie für etwas von der eigenen Verschiedenes gehalten, weil sie in Wahrheit nicht verschieden waren. Wenn der Unterschied zwischen einem naiven Realisten und einem kosmothetischen Idealisten der dritten Klasse darin besteht, daß dieser glaubt, die Existenz des äußeren Gegenstandes werde aus unseren Wahrnehmungen erschlossen oder durch sie eingegeben, während jener behauptet, daß weder das eine noch das andere geschehe, sondern daß sie gleichzeitig mit den Wahrnehmungen und ihnen koordiniert im Bewußtsein erfaßt werde, so war Reid ebenso sehr ein kosmothetischer Idealist wie Brown. Die Frage ist nicht Sache der Philosophie, sondern der Geschichte der Philosophie, die Hamiltons stärkste Seite, aber ganz und gar nicht stark bei Brown und Reid war. Die Tatsache aber ist die wenigen Seiten wert, die notwendig waren sie anzuklären, weil Hamiltons umfassende und gründliche Gelehrsamkeit seinen Behauptungen in fast jeder derartigen Sache ein fast selbstverständliches Vertrauen sichert und es deshalb wichtig ist zu zeigen, daß er selbst da, wo er am stärksten ist, zuweilen irren kann.

In der strengen Kritik Browns, aus der ich zitiert habe, und die, obwohl in mancher Hinsicht ungerecht, in anderer, wie ich nicht leugnen kann, wohl verdient ist, beziehen einige der stärksten Ausdrücke sich auf das Mißverständnis Reids, dessen Brown sich schuldig gemacht haben soll, indem er nicht erkannte,

dafs er ein naiver Realist gewesen sei. Unser Autor sagt:¹⁾ „Wir wollen nun weiter den gröfsten aller Irrtümer Browns betrachten — den gröfsten an sich und in seinen Folgen —, nämlich seine falsche Auffassung des Kardinalsatzes von „Reids Philosophie, sofern er annimmt, dafs dieser Philosoph als hypothetischer Realist sich, wie er selbst, zur dritten Form der Repräsentations-Hypothese bekennt, und nicht als „naiver Realist zur Lehre von der intuitiven Vorstellung“. Browns²⁾ Umdeutung Reids von einem naiven zu einem „hypothetischen Realisten ist als ein Mißverständnis des „grofsen und charakteristischen Lehrsatzes einer Schule seitens „eines ihrer eigenen Schüler ohne Parallele in der ganzen „Geschichte der Philosophie, und dieser ungeheuerliche Irrtum „ist fruchtbar: *chimaera chimaeram parit*. Wäre die Evidenz „des Irrtums weniger unzweideutig, so würden wir bereit sein, „eher unseren eigenen Scharfblick in Zweifel zu ziehen, als „einen so feinen Intellekt eines so groben Fehlers zu bezichtigen.“ Und bald fühlte er in der Tat einige Zweifel an „seinem eigenen Scharfblick“. Als er bei der Vorbereitung einer Ausgabe Reids genötigt wurde, die Darlegungen dieses Autors genau zu prüfen, finden wir eine bemerkenswerte Mäfsigung dieser hochtönenden Urteile; und in der Revision seiner Abhandlung für die „Discussions“ hielt er sich selbst für verpflichtet, „das ist zu stark“ hinter eine Stelle zu setzen, in der er gesagt hatte,³⁾ Browns Interpretation „der Grundlehre der Philosophie Reids ist nicht „ein einfaches Mißverständnis, sondern eine absolute Umkehrung „ihres wirklichen und sogar unzweideutigen Sinnes“. Für Browns Ruf würde es gut gewesen sein, wenn alle Versuche Hamiltons, ihm Fehler nachzuweisen, ebensowenig Erfolg gehabt hätten wie dieser.

In dem Werke, in dem Reid zuerst seine Ansichten der Welt bekannt gab, der „Inquiry into the Human Mind“, ist seine Sprache so unzweideutig die eines kosmothetischen Idealisten, dafs sie keinen Irrtum zuläfst. Sie ist fast noch unzweideutiger als diejenige Browns selbst. Immer wird gesagt, dafs der äufsere Gegenstand durch das Medium „natürlicher Merkmale“

¹⁾ Discussions, S. 58.

²⁾ Ebenda S. 56.

³⁾ Ebenda S. 60.

vorgestellt wird. Diese Merkmale sind unsere durch einen natürlichen Instinkt interpretierten Wahrnehmungen. Unsere Wahrnehmungen, sagt er,¹⁾ gehören „zu jener Klasse natürlicher „Merkmale, . . . die, obwohl wir nie zuvor einen Begriff oder „eine Vorstellung des bezeichneten Dinges hatten, es in der Tat „suggerieren oder es gleichsam durch eine Art natürlicher „Zauberei heraufbeschwören und uns sofort eine Vorstellung „davon geben und einen Glauben daran erzeugen“. „Ich „betrachte²⁾ es als ausgemacht, daß der Begriff Härte und „der Glaube daran zuerst vermittelt jener besonderen Wahr- „nehmung erlangt wird, die, soweit unsere Erinnerung zurück- „reicht, ihm unabänderlich suggeriert, und daß, wenn wir nie „ein solches Gefühl gehabt hätten, wir nie unseren Begriff der „Härte gehabt haben würden.“ Ferner:³⁾ „Wenn sich ein „farbiger Körper darbietet, so taucht vor dem Auge oder dem „Geiste eine gewisse Erscheinung auf, die wir die Vorstellung „einer Farbe genannt haben. Locke nennt sie eine Idee, „und in der Tat kann sie mit vollster Richtigkeit so genannt „werden. Diese Idee kann nicht anders existieren, als wenn „sie vorgestellt wird. Sie ist eine Art von Gedanken und kann „nur der Akt eines vorstellenden oder denkenden Wesens sein. „Durch die Konstitution unserer Natur werden wir vermocht, „diese Idee als ein Merkmal von etwas Äußerem zu denken, „und sind ungeduldig, bis wir seine Bedeutung erfahren.“

Man muß entschuldigen, wenn ich mich bemühe, durch eine Anhäufung von Belegstellen zu beweisen, daß dies nicht flüchtige Aussprüche Reids sind, sondern die wohlbedachte Lehre seiner Abhandlung. „Ich denke, aus dem, was gesagt „worden ist, erhellt, daß es natürliche Eingebungen gibt, ins- „besondere daß die Wahrnehmung den Begriff gegenwärtiger „Existenz und den Glauben eingibt, daß das, was wir vorstellen „oder fühlen, jetzt existiert . . . Und auf gleiche Weise sugge- „rieren gewisse Tastwahrnehmungen durch die Konstitution „unserer Natur Ausdehnung, Undurchdringlichkeit, Bewegung.“⁴⁾ „Durch ein ursprüngliches Prinzip unserer Konstitution gibt

¹⁾ Inquiry into the Human Mind, Works (Hamilton's ed.), S. 122.

²⁾ Ebenda.

³⁾ Ebenda S. 137.

⁴⁾ Ebenda S. 111.

„eine gewisse Tastwahrnehmung dem Geist die Vorstellung von „Härte ein und erzeugt den Glauben daran oder, mit anderen „Worten, diese Wahrnehmung ist ein natürliches Merkmal der „Härte.“¹⁾ Das Wort Gold hat keine Ähnlichkeit mit der „durch dasselbe bezeichneten Substanz, noch ist es seiner „eigenen Natur nach geeigneter, diese Substanz zu bezeichnen, „als irgend eine andere; dennoch gibt es uns durch Gebrauch „und Gewohnheit diese ein und keine andere. Ebenso suggeriert „eine Tastwahrnehmung Härte, obwohl sie weder Ähnlichkeit „mit der Härte noch, soweit wir es erkennen können, irgend „einen notwendigen Zusammenhang mit ihr besitzt. Der Unter- „schied zwischen diesen beiden Merkmalen liegt nur darin, daß „im ersten die Eingebung die Wirkung des Gebrauchs und der „Gewohnheit, im zweiten nicht die Wirkung der Gewohnheit, „sondern der ursprünglichen Konstitution unseres Geistes ist.“²⁾ „Die Ausdehnung scheint also eine Qualität zu sein, die uns „durch genau dieselben Wahrnehmungen eingegeben“ (von Reid im Druck hervorgehoben) „wird, wie die anderen oben „erwähnten Qualitäten. Wenn ich eine Kugel mit der Hand „fasse, so habe ich von ihr die Vorstellung, daß sie gleichzeitig „hart, gestaltet und ausgedehnt sei. Das Gefühl ist sehr ein- „fach und hat nicht die mindeste Ähnlichkeit mit irgend einer „Qualität des Körpers. Dennoch gibt es uns drei primäre „Qualitäten ein, die vollständig verschieden sind sowohl von- „einander als von der Wahrnehmung, die sie anzeigt. Wenn „ich meine Hand über den Tisch gleiten lasse, so ist das Gefühl „so einfach, daß es mir schwer wird, es in Dinge verschiedener „Natur zu zerlegen, und dennoch suggeriert es mir unmittelbar „Härte, Weichheit, Ausdehnung und Bewegung, Dinge sehr „verschiedener Natur und jedes einzelne von ihnen so deutlich „bestimmt wie das Gefühl, das sie eingibt.“³⁾ „Die Tastwahr- „nehmungen, welche primäre Qualitäten eingeben, haben keine „Namen, noch wird je über sie nachgedacht. Sie gleiten im „Augenblick durch den Geist und dienen nur, den Begriff „äußerer Dinge und den Glauben an äußere Dinge einzuführen. „die nach unserer Konstitution mit ihnen im Zusammenhang

¹⁾ Inquiry into the Human Mind, Works, S. 121.

²⁾ Ebenda.

³⁾ Ebenda S. 123.

„stehen. Sie sind natürliche Merkmale, und der Geist geht „unmittelbar zu dem bezeichneten Dinge über, ohne im mindesten „über das Merkmal nachzudenken oder zu bemerken, daß dort „irgend derartiges gewesen ist.“¹⁾ Hamilton hätte gut getan, sich diese Stelle nebst vielen anderen von gleicher Bedeutung wohl zu überlegen, bevor er so großes Gewicht auf das Zeugnis des Bewußtseins legte, daß die Apprehension nicht durch das Medium eines Merkmals vollzogen wird.

„Ein Mensch drücke die Hand gegen den Tisch: er „fühlt, daß er hart ist. Was aber ist darunter zu verstehen? „Ohne Zweifel bedeutet es, daß er ein gewisses Tastgefühl hat, „aus dem er ohne irgend welches Schließen oder Vergleichen „von Ideen ableitet, daß dort etwas Äußerer wirklich existiert, „dessen Teile so fest aneinander haften, daß sie nicht ohne „beträchtliche Kraftanwendung von der Stelle versetzt werden „können. Hier ist ein Gefühl und ein daraus gezogener oder „sonst irgendwie von ihm eingegebener Schlusssatz. . . . Die „Härte des Tisches ist das Erschlossene, das Gefühl das Medium, „durch welches wir zu diesem Schluss geführt werden.“²⁾ „Wie „eine Wahrnehmung bewirken kann, daß wir uns augenblicklich „die Existenz eines äußeren, ihr gänzlich ungleichen Dinges „vorstellen und glauben, mag ich mir nicht an zu wissen; und „wenn ich sage, daß die eine die andere eingibt, so will ich „damit nicht die Art ihres Zusammenhangs erklären, sondern „eine Tatsache ausdrücken, deren sich jedermann bewußt sein „dürfte, nämlich daß nach einem Gesetz unserer Natur eine „solche Vorstellung und ein solcher Glaube beständig und „unmittelbar der Wahrnehmung folgen.“³⁾ „Es gibt drei Wege, „auf denen der Geist von dem Erscheinen eines natürlichen „Merkmals zu der Vorstellung und dem Glauben an das be- „zeichnete Ding übergeht: durch ursprüngliche Prinzipien „unserer Konstitution, durch Gewohnheit und durch Schlüsse. „Unsere ursprünglichen Vorstellungen werden auf dem ersten „dieser Wege erlangt . . . Auf dem ersten dieser Wege gibt „die Natur uns vermittelt der Tastwahrnehmungen Kunde von „der Härte und Weichheit der Körper, von ihrer Ausdehnung,

¹⁾ Inquiry into the Human Mind, Works, S. 124.

²⁾ Ebenda S. 125.

³⁾ Ebenda S. 131.

„Gestalt und Bewegung, und von dem Raum, in dem sie sich bewegen, und in den sie gestellt sind.“¹⁾ „In dem durch die Sinne gegebenen Zeugnis der Natur, ebenso wie in dem menschlichen Zeugnis, das durch die Sprache gegeben wird, werden die Dinge durch Merkmale bezeichnet: und in dem einen sowohl wie im anderen geht der Geist entweder nach ursprünglichen Prinzipien oder gewohnheitsgemäfs vom Merkmal zur Vorstellung und zum Glauben an das bezeichnete Ding über. . . . Die Merkmale sind in der ursprünglichen Vorstellung Wahrnehmungen, welche die Natur uns in grofser Mannigfaltigkeit verliehen hat, entsprechend der Mannigfaltigkeit der Dinge, die durch sie bezeichnet werden. Die Natur hat einen wirklichen Zusammenhang zwischen den Merkmalen und den bezeichneten Dingen hergestellt und uns auch die Interpretation der Merkmale gelehrt, so dafs noch vor der Erfahrung das Merkmal das bezeichnete Ding eingibt und den Glauben daran erzeugt.“²⁾ (Gewisse Gesichtszüge drücken durch ein besonderes Prinzip unserer Konstitution Ärger, durch ein anderes Wohlwollen aus. Auf gleiche Weise geschieht es, dafs eine gewisse Wahrnehmung durch ein besonderes Prinzip unserer Konstitution in dem von mir gehandhabten Körper Härte, und durch ein anderes besonderes Prinzip Bewegung in diesem Körper bezeichnet.“³⁾

Ich zweifle, dafs es möglich sein würde, aus Brown selbst eine gleiche Anzahl von Stellen anzuziehen, die ebenso klar und entschieden, und in Worten, die mit anderen Meinungen ebenso unvereinbar sind, die Lehre, die unser Autor als die dritte Form des kosmothetischen Idealismus bezeichnet, zum Ausdruck bringen; auch genau in der Form, in der Brown sie behauptete, unbeschwert von dem willkürlichen Zusatz, den Hamilton ihm anhängt, dafs das Merkmal das bezeichnete Ding „richtig repräsentieren“ müsse. Reid hat sich vor dem Verdacht, diese Auffassung gehabt zu haben, wohl gehütet, da er wiederholt erklärt, es bestehe zwischen ihnen keine Ähnlichkeit. Dafs Reid, wenigstens als er die „Inquiry“ schrieb, ein kosmothetischer Idealist war, dafs es ihm bis zu jener Zeit nie bei-

¹⁾ Inquiry into the Human Mind, Works, S. 188.

²⁾ Ebenda S. 194, 195.

³⁾ Ebenda S. 195.

gekommen war, die Überzeugungen von der Existenz und den Qualitäten äußerer Gegenstände könnten als etwas anderes angesehen werden denn als Eingebungen unserer Wahrnehmungen und als Schlüsse aus ihnen: dies ist zu offenbar, als daß es von irgend jemand, der den Text in frischer Erinnerung hat, in Zweifel gezogen werden könnte. Das erkennt Hamilton in seiner Ausgabe Reids auch an, sowohl in den Anmerkungen wie in den beigelegten „Dissertations“. Nach Wiederholung seiner eigenen Lehre, daß unser natürlicher Glaube uns die Gewissheit von äußeren Gegenständen nur durch die Gewissheit gibt, daß wir uns ihrer unmittelbar bewußt sind, setzt er hinzu:¹⁾ „Reid selbst scheint dies dunkel erkannt zu haben, und „obwohl er seine Lehre von der bloßen Eingebung der Ausdehnung nie widerrufen hat, so finden wir doch in seinen „Essays über die „Intellectual Powers“ in Bezug auf die unmittelbare Vorstellung äußerer Dinge Behauptungen, mit denen er „wohl den Nachweis zu führen wünschte, daß seine späteren „Anschauungen mehr im Einklang mit den notwendigen Überzeugungen der Menschheit gestanden haben.“ Und an einer anderen Stelle²⁾ sagt er von der Lehre, die Reid „in seinem „früheren Werke“ behauptet hatte, es sei eine Lehre, die, „wenn „er sie in seinen späteren Schriften nicht formell widerrufen „hat, nicht weiter von ihm bekannt worden“ ist. Es ist hart, daß Brown beschuldigt wird, Fehler gemacht zu haben in einem Grade, der „ungeheuerlich“ ist und „ohne Parallele in der gesamten Geschichte der Philosophie“ dasteht, bloß weil er Reid eine Meinung zuschreibt, die Reid, wie Hamilton bekennt, in einer seiner beiden einzigen wichtigen Schriften behauptet und in der anderen nicht widerrufen hat. Hamilton ist aber noch mehr im Unrecht, als er selbst eingesteht. Er irrt sich, wenn er sagt, Reid habe, obwohl er die Meinung nicht widerrufen, sich nicht weiter zu ihr bekannt. Aus irgend einem nicht ersichtlichen Grunde hörte er auf, das Wort Eingebung (suggestion) zu gebranchen. „Jede bestimmte Vorstellung ist „mit einer ihr eigenen Wahrnehmung verbunden. Die eine „ist das Merkmal, die andere das bezeichnete Ding.“³⁾ „Ich

¹⁾ Anmerkung zu Reid, S. 129.

²⁾ Dissertations on Reid, S. 821.

³⁾ Essays on the Intellectual Powers, Works, S. 312.

„berühre den Tisch sanft mit der Hand und ich fühle, daß er „glatt, hart und kalt ist. Dies sind Qualitäten des Tisches, die „durch Berührung vorgestellt werden, aber ich stelle sie ver- „mittelst einer Wahrnehmung vor, die sie anzeigt.“¹⁾ „Wenn „ich beobachte, daß bei Annäherung der Rose die angenehme „Wahrnehmung erhöht wird und mit ihrer Entfernung aufhört, so „führt meine Natur mich zu dem Schluß, daß die Rose irgend „eine Qualität besitzt, welche die Ursache dieser Wahrnehmung „ist. Diese Qualität in der Rose ist der vorgestellte Gegen- „stand, und der Akt meines Geistes, durch den ich die Über- „zeugung und den Glauben an diese Qualität habe, ist das, „was ich in diesem Fall Vorstellung nenne.“²⁾ Von dieser Stelle sagt sogar Hamilton in einer Anmerkung ehrlich, sie sei „allem Anschein nach eine deutliche Ablegnung der Lehre von „einer intuitiven oder unmittelbaren Vorstellung“. Weiter: „Wenn eine primäre Qualität vorgestellt wird, so leitet die „Wahrnehmung unser Denken unmittelbar zu der durch „sie bezeichneten Qualität und wird selbst vergessen. . . . „Die den primären Qualitäten angehörenden Wahrnehmungen „... führen das Denken zu dem äußeren Gegenstand hinüber „und verschwinden unmittelbar und werden vergessen. Die „Natur bestimmte sie nur zu Merkmalen; und sobald sie „diesen Zweck erfüllt haben, vergehen sie.“³⁾ „Die Natur „hat unsere Vorstellung äußerer Dinge mit gewissen Wahr- „nehmungen verknüpft. Wenn die Wahrnehmung hervor- „gebracht wird, so folgt die entsprechende Vorstellung, „selbst wenn kein Gegenstand vorhanden und in diesem Falle „eine Täuschung möglich ist.“⁴⁾ „In der Vorstellung, gleichviel „ob in der ursprünglichen oder der erworbenen, ist etwas, was „das Merkmal genannt werden kann, und etwas, was uns „durch das Merkmal bezeichnet oder zu unserer Er- „kenntnis gebracht wird. In der ursprünglichen Vor- „stellung sind die Merkmale die verschiedenen Wahr- „nehmungen, die durch die unseren Organen zugeführten „Impressionen hervorgebracht werden. Die bezeichneten

¹⁾ Essays on the Intellectual Powers, Works, S. 311.

²⁾ Ebenda S. 310.

³⁾ Ebenda S. 315.

⁴⁾ Ebenda S. 320.

„Dinge sind die Gegenstände, die durch die ursprüngliche „Konstitution unserer Natur infolge jener Wahrnehmungen vorgestellt werden. So habe ich, wenn ich eine Elfenbeinkugel in die Hand nehme, eine gewisse Tastwahrnehmung. „Obwohl diese Wahrnehmung im Geiste ist und keine Ähnlichkeit mit irgend etwas Materiellern hat, so folgt ihr doch „unmittelbar nach den Gesetzen meiner Konstitution die Vorstellung und der Glaube, daß sich in meiner Hand ein harter, „glatter Körper von Kugelgestalt und etwa anderthalb Zoll „Durchmesser befindet. Dieser Glaube beruht weder auf einem „Schluß noch auf Erfahrung; er ist die unmittelbare Wirkung „meiner Konstitution und diese Wirkung nenne ich ursprüngliche Vorstellung.“¹⁾

Alle diese Stellen sind so unzweideutige Darlegungen des kosmothetischen Idealismus, und namentlich die letzte eine so vollständige und genaue, wie irgend eine in der „Inquiry“. Hamilton, der immer aufrichtig ist, erkennt in den angehängten Dissertationen über Reid²⁾ im vollsten Maße die Schlüsse an, die aus Stellen wie diese gezogen werden können, meint aber, daß sie durch andere ausgeglichen werden, die „ausschließlich „mit den Bedingungen des naiven Präsentationismus zu harmonieren scheinen“³⁾ und ist im ganzen entschieden der Meinung,⁴⁾ „daß Reid, da das große Ziel, das herrschende Prinzip seiner „Lehre war, die Philosophie mit den notwendigen Überzeugungen „der Menschheit zu versöhnen, die Lehre des naiven, folglich „präsentativen Realismus im Sinne hatte, und sofort jede „behauptung als irrig aufgegeben haben würde, die er mit einer „solchen Lehre in Widerspruch gefunden hätte.“ Es ist aber klar, daß die Lehre von der Vorstellung durch natürliche Merkmale nach Reids Ansicht „den notwendigen Überzeugungen der Menschheit“ nicht widersprach, da sie mit ihnen durch seine Lehre in Übereinstimmung gebracht wird, daß die Merkmale, nachdem sie ihren Zweck erfüllt haben, „vergessen“ werden, was, wie er an vielen Stellen bündig nachweist, sowohl natürlich als auch unvermeidlich ist. In den Stellen, die Hamilton

¹⁾ Essays on the Intellectual Powers, S. 332.

²⁾ Dissertations on Reid, S. 819—824 und 882—885.

³⁾ Ebenda S. 882.

⁴⁾ Ebenda S. 820.

als unvereinbar mit jeder anderen Lehre, als dem naiven Realismus anführt, behauptet Reid, daß wir die Gegenstände unmittelbar vorstellen, und daß die wirklich existierenden äußeren Dinge eben dieselben sind, die wir vorstellen. Reid hat aber diese Ausdrücke offenbar nicht für unvereinbar mit der Lehre gehalten, daß der Begriff und der Glaube an äußere Gegenstände durch natürliche Merkmale unwiderstehlich eingegeben wird. Diesen Begriff und den Glauben unwiderstehlich eingefloßt zu erhalten, ist das, was er unter Vorstellung des äußeren Gegenstandes versteht. Er sagt das an mehr als einer der eben von mir angeführten Stellen; und weder in seinem Kapitel über Vorstellung, noch irgendwo anders spricht er von der Vorstellung, als ob sie mehr enthalte als das. In jenem Kapitel sagt er:¹⁾ „Wenn wir auf denjenigen Akt unserer Seele „achten, den wir die Vorstellung eines äußeren Sinnesobjektes „nennen, so werden wir dreierlei finden: erstens eine Vorstellung „oder einen Begriff des vorgestellten Gegenstandes; zweitens eine „starke und unwiderstehliche Überzeugung und einen solchen „Glauben an seine gegenwärtige Existenz; und drittens, daß diese „Überzeugung und dieser Glaube unmittelbar, und nicht die „Wirkung von Schlüssen sind“. Wir sehen hier, wie an hundert anderen Stellen, was Reid meinte, wenn er sagte, daß unsere Vorstellung äußerer Objekte unmittelbar ist. Er meinte nicht, daß es nicht eine durch etwas anderes eingegebene Überzeugung, sondern nur, daß die Überzeugung nicht die Wirkung von Schlüssen ist. „Diese Überzeugung²⁾ ist nicht nur unwiderstehlich, sondern sie ist unmittelbar; d. h. nicht durch eine „Kette von Schlüssen und Beweisgründen gelangen wir zu der „Überzeugung von der Existenz dessen, was wir vorstellen.“ Wie die Natur uns die Zeichen gegeben hat, so werden wir auch durch ein ursprüngliches Gesetz unserer Natur befähigt, sie zu interpretieren. Wenn Reid in seinem Kampf für die unmittelbare Vorstellung von Gegenständen etwas anderes meint als das, so will er höchstens in Abrede stellen, daß sie durch ein Abbild im Gehirn oder im Geiste statthinde, wie es von den kosmothetischen Idealisten der ersten oder der zweiten Klasse behauptet wird.

¹⁾ Essays on the Intellectual Powers, Essay II, Kap. V, S. 258.

²⁾ Ebenda S. 259.

Das einzige einleuchtende Argument, das Hamilton zum Beweis von Reids naivem Realismus und gegen die Behauptung vorbringt, er habe, wie Brown glaubte, sich zu Browns eigener Ansicht gehalten, ist dies, daß er, als er in den Spekulationen Arnaulds genau dieselbe Ansicht vor sich hatte, sie nicht erkannte.¹⁾ Bei sorgfältiger Prüfung der Kritik, die Reid an Arnaudd übt, wird man indessen finden, daß Reid, solange er mit Arnaulds direkter Darlegung seiner Meinung zu tun hatte, nichts fand, was sich von seiner eigenen unterschieden hätte. Er wurde aber irre gemacht und glaubte, Arnaudd versuche, unvereinbare Ansichten zu vereinen, weil er, nachdem er die „ideale Theorie“ umgestoßen und gesagt hatte, die einzigen realen Ideen seien unsere Vorstellungen, behauptete, es sei dennoch in gewissem Sinne wahr, daß wir die Dinge nicht direkt, sondern durch unsere Ideen vorstellen. Was! fragt Reid, stellen wir Dinge vor durch unsere Vorstellungen? Wenn wir aber nur das Wort Wahrnehmungen an die Stelle von Vorstellungen setzen, so ist die Lehre genau die Lehre Reids in der „Inquiry“, nämlich daß wir die Dinge durch unsere Wahrnehmungen vorstellen. Höchst wahrscheinlich meinte Arnaudd dies, wurde aber von Reid nicht in diesem Sinne verstanden. Wenn er etwas anderes gemeint hat, so war seine Meinung nicht dieselbe wie die Reids, und wir brauchen dann keine Erklärung dafür, daß Reid sie nicht erkannt hat.

Eins der indirekten Anzeichen, daß Reids Ansicht mit der Browns und nicht mit der Hamiltons übereinstimmte, liegt darin, daß er bei Behandlung dieser Frage selten oder nie das Wort Erkenntnis anwendet, sondern nur Glauben. Nach Hamiltons Lehre ist die Unterscheidung zwischen diesen beiden Ausdrücken, so unbestimmt und dunkel sie auch von ihm erfaßt ist, unumgänglich notwendig. Daß Reid die Notwendigkeit dieser Unterscheidung nirgends anerkennt, zeigt, daß, wenn unter den beiden Meinungen eine war, an deren Möglichkeit er nie gedacht hatte, dies nicht Browns Ansicht war, wie Hamilton annimmt, sondern die Ansicht Hamiltons. Nach der Denkart unseres Autors müßte dieses Anzeichen die Frage entschieden haben;

¹⁾ Essays on the Intellectual Powers, Essay II, Kap. XIII. In Bezug auf Hamiltons Bemerkungen siehe Lectures II, 50—53; Discussions, S. 75—77 und Dissertations on Reid, S. 823.

denn in dem Fall eines anderen Philosophen fällt er auf genau dieselbe Evidenz hin das Verdikt des kosmothetischen Idealismus. Krugs System, sagt er,¹⁾ war, wie es zuerst bekannt gegeben wurde, „wie das Kantsche reiner kosmothetischer Idealismus: „denn, während er eine Erkenntnis der Innenwelt zugesteht, „gestattet er nur einen Glauben an die Außenwelt.“

Es ist richtig: Reid glaubte nicht an das, was unser Autor „repräsentative Vorstellung“ nennt, wenn darunter eine Vorstellung in dem Sinne eines Abbildes im Geiste gemeint ist, das, wie das Bild einer Tatsache im Gedächtnis, als seinem Original gleich angenommen wird. Aber auch Brown glaubte das nicht, wie ich wiederholt bemerkt habe. Was Brown behauptete, war genau die Lehre Reids in den Stellen, die ich ausgezogen habe. Er war der Ansicht, daß gewisse Wahrnehmungen unwiderstehlich und durch ein Gesetz unserer Natur ohne jedes Schlußverfahren und ohne die Intervention eines *tertium quid* den Begriff von etwas Äußerem und einen unbesiegbaren Glauben an seine wirkliche Existenz eingeben. Wenn das repräsentative Vorstellung ist, so haben Reid sowohl als Brown daran geglaubt; wenn es etwas anderes ist, so hat Brown nicht mehr daran geglaubt als Reid. Nicht allein war Reid ein kosmothetischer Idealist von eben dem Typus Browns, sondern in der Darlegung seiner eigenen Lehre hat er, soviel mir bekannt ist, die klarste und beste vorhandene Darstellung ihrer gemeinsamen Ansicht gegeben. Sie gingen allerdings darin auseinander, daß wir auf diese oder irgend eine andere Weise eine intuitive Vorstellung von irgend welchen Attributen der Gegenstände haben: Reid bejahte ebenso wie Hamilton, daß wir eine direkte Intuition der primären Qualitäten der Körper besitzen, während Brown dies verneinte. Die weite Differenz aber zwischen seiner und Reids Ansicht über diesen Punkt hat Brown nicht in Abrede gestellt, und Hamilton wird ihn dessen auch nicht beschuldigen.

Bevor ich dieses Kapitel schliesse, muß ich die seltsame Tatsache erwähnen, daß Hamilton, nachdem er so nachdrücklich auf der Erkenntnis eines Ich und eines Nicht-Ich als einem Element in jedem Bewußtsein bestanden hat, sich gezwungen sieht zuzugeben, daß die Unterscheidung in gewissen Fällen

¹⁾ Dissertation on Reid, S. 797.

ein Irrtum ist, und daß unser Bewußtsein zuweilen ein Nicht-Ich erkennt, wo nur ein Ich ist. Es ist eine an vielen Stellen seiner Werke wiederholte Lehre Hamiltons, daß in unserem inneren Bewußtsein kein Nicht-Ich ist. Selbst die Erinnerung an eine vergangene Tatsache, oder das geistige Bild eines abwesenden Gegenstandes ist nicht ein von dem Erinnerungsakt des Geistes trennbares oder unterscheidbares Ding, sondern nur ein anderer Name für den Akt selbst. Nun ist es sicher, daß, wenn wir an einen abwesenden oder imaginären Gegenstand denken, wir uns naturgemäß einbilden, an ein objektives, von dem Denkkakt unterscheidbares Etwas zu denken. Hamilton, der genötigt ist, dies anzuerkennen, löst die Schwierigkeit auf dieselbe Weise, die er so oft an anderen Denkern tadelt, nämlich dadurch, daß er dieses scheinbare Zeugnis des Bewußtseins wie eine Art von Illusion darstellt. „Der Gegenstand“, sagt er,¹⁾ „wird in diesem Falle als wirklich identisch mit dem bewußten „Ich“ gegeben; dennoch aber unterscheidet ihn das Bewußtsein „als ein Accidens des Ich als des Subjekts des Accidens; es „projiziert gleichsam dieses subjektive Phänomen von sich „selbst, schaut es in der Ferne, mit einem Worte, es vergegenständlicht es.“ Wenn es aber in einer Hälfte des Reichs des Bewußtseins, in der inneren, in der Macht des Bewußtseins liegt, das aus sich hinaus „zu projizieren“, was bloß einer seiner eigenen Akte ist, und es als ein Äußeres und ein Nicht-Ich zu betrachten: weshalb werden dann diejenigen beschuldigt, das Bewußtsein für eine Lüge zu erklären, die meinen, daß dies möglicherweise auch in der anderen Hälfte seines Reichs der Fall sein könne, und daß das Nicht-Ich überhaupt vielleicht nur ein Modus sei, in dem der Geist sich die möglichen Modifikationen des Ich repräsentiert? Wie es sich hierin mit der Wahrheit verhält, werde ich im nächsten Kapitel zu prüfen versuchen. Für den Augenblick begnüge ich mich, zu fragen, weshalb dieselbe Freiheit in der Interpretation des Bewußtseins, die Hamiltons eigene Lehre nicht entbehren kann, für die gegnerische Lehre als ein unübersteigliches Hindernis angesehen wird?

¹⁾ Lectures II, 432.

Kapitel 11.

Die psychologische Theorie des Glaubens an eine Außenwelt.

Wir haben gesehen, wie Hamilton die Frage der Realität der Materie nach der introspektiven Methode, und zwar, wie es scheint, mit wenig Erfolg behandelt hat. Wir wollen nun demselben Gegenstand nach der psychologischen Methode näher zu kommen suchen. Ich werde deshalb die Sache derjenigen darstellen, die behaupten, daß der Glaube an eine Außenwelt nicht intuitiv sei, sondern ein erworbenes Produkt.

Diese Theorie postuliert die folgenden psychologischen Wahrheiten, die sämtlich durch Erfahrung bewiesen sind, und von Hamilton und anderen Denkern der introspektiven Schule, obwohl sie sich der vollen Bedeutung selten ganz bewußt sind, nicht bestritten werden.

Erstens postuliert sie, daß die menschliche Seele die Fähigkeit der Erwartung hat; mit anderen Worten, daß wir, nachdem wir tatsächliche Wahrnehmungen gehabt haben, fähig sind, die Vorstellung von möglichen Wahrnehmungen zu bilden, von Wahrnehmungen, die wir nicht im gegenwärtigen Moment haben (feel), die wir aber besitzen könnten und besitzen (feel) würden, wenn gewisse Bedingungen vorhanden wären, deren Natur wir in vielen Fällen durch Erfahrung kennen gelernt haben.

Zweitens postuliert sie die Gesetze der Ideen-Assoziation. Diese Gesetze, soweit sie uns hier angehen, sind folgende: ① Ähnliche Phänomene haben das Bestreben, zusammengedacht zu werden. ② Phänomene, die in enger Kontiguität mit einander entweder erfahren oder vorgestellt worden sind, haben das Bestreben, zusammen gedacht zu werden. Die Kontiguität ist von zweierlei Art: Gleichzeitigkeit und unmittelbare Aufeinanderfolge.

Tatsachen, die gleichzeitig erfahren oder gleichzeitig gedacht worden sind, rufen sich gegenseitig in Gedanken zurück. Von Tatsachen, die in unmittelbarer Aufeinanderfolge erfahren oder gedacht worden sind, ruft die vorhergegangene, oder der Gedanke an sie den Gedanken an die nachfolgende zurück, aber nicht umgekehrt. 3. Assoziationen, die durch Kontiguität hervorgerufen worden sind, werden durch Wiederholung gewisser und schneller. Wenn zwei Phänomene sehr oft in Verbindung erfahren und in keinem einzigen Falle, weder in der Erfahrung noch in Gedanken, getrennt aufgetreten sind, so entsteht zwischen ihnen das, was untrennbare oder, weniger korrekt, unlösbare Assoziation genannt worden ist. Damit ist jedoch nicht gemeint, daß die Assoziation unvermeidlich bis zum Lebensende dauern müsse, daß keine nachfolgende Erfahrung, kein nachfolgender Denkprozeß sie vielleicht auflösen könne; vielmehr nur, daß die Assoziation unwiderstehlich ist, solange eine solche Erfahrung oder ein solcher Denkprozeß nicht stattgefunden hat: es ist uns unmöglich, das eine Ding außer Verbindung mit dem anderen zu denken. 4. Wenn eine Assoziation diesen Charakter der Untrennbarkeit angenommen hat, wenn das Band zwischen den beiden Ideen so fest geknüpft ist, so wird nicht nur die durch die Assoziation hervorgerufene Idee in unserem Bewußtsein untrennbar von der Idee, die sie eingab, sondern die diesen Ideen entsprechenden Tatsachen oder Phänomene scheinen schließlic in ihrer Existenz von einander untrennbar zu sein. Dinge, die wir unfähig sind, uns getrennt zu denken, erscheinen uns auch unfähig getrennt zu existieren; und unser Glaube an ihre Koexistenz scheint, obwohl in Wirklichkeit ein Produkt der Erfahrung, intuitiv zu sein. Unzählige Beispiele könnten von diesem Gesetze gegeben werden. Eines der uns vertrautesten wie auch schlagendsten ist das unserer erworbenen Gesichtsvorstellungen. Selbst diejenigen, welche mit Bailey die durch das Auge erlangte Vorstellung der Entfernung nicht als erworben, sondern als intuitiv betrachten, geben zu, daß es viele Gesichtsvorstellungen gibt, die, obwohl sie augenblicklich und unverzögert auftreten, doch nicht intuitiv sind. Das, was wir sehen, ist nur ein sehr winziger Bruchteil dessen, was wir zu sehen meinen. Wir sehen künstlich, daß ein Ding hart, ein anderes weich, daß ein Ding heiß, das andere kalt ist. Wir sehen künstlich, daß das, was wir sehen, ein Buch oder ein Stein ist,

und jeder von diesen Vorgängen ist nicht nur ein Schluss, sondern eine Menge von Schlüssen aus den Merkmalen, die wir sehen, auf Dinge, die nicht sichtbar sind. Wir sehen das, was wir zu schliessen gelernt haben, und können nicht anders, sondern müssen es sehen, selbst wenn wir wissen, dass der Schluss falsch und die scheinbare Wahrnehmung eine Täuschung ist. Wir können nicht umhin, den Mond in der Erdnähe gröfser zu sehen, obwohl wir wissen, dass er genau von seiner gewöhnlichen Gröfse ist. Wir können nicht umhin, einen Berg als uns näher und von geringerer Höhe zu sehen, wenn wir ihn durch eine Atmosphäre sehen, die durchsichtiger ist, als die gewöhnliche.

Von diesen Prämissen aus behauptet die psychologische Theorie, dass durch die Ordnung unserer Wahrnehmungen und unserer Erinnerungen an Wahrnehmungen natürlicher- und selbst notwendigerweise Assoziationen erzeugt werden, die, vorausgesetzt, dass keine Intuition einer Außenwelt im Bewusstsein existiert hat, unvermeidlich den Glauben an eine solche erzeugen und bewirken würden, dass dieser Glaube als eine Intuition angesehen wird.

Was meinen wir damit, oder was veranlasst uns zu sagen, dass die Gegenstände, die wir vorstellen, aufser uns, und nicht ein Teil unserer eigenen Gedanken sind? Wir meinen, dass an unseren Vorstellungen etwas beteiligt ist, was existiert, auch wenn wir nicht daran denken, etwas, was existierte, bevor wir je daran gedacht hatten, und existieren würde, wenn wir in nichts verwandelt würden; und ferner, dass Dinge existieren, die wir nie sahen, berührten oder sonstwie wahrnahmen, sowie Dinge, die nie durch Menschen wahrgenommen worden sind. Diese Idee von etwas, was sich von unseren flüchtigen Impressionen durch das unterscheidet, was nach Kantscher Terminologie die Beharrlichkeit genannt wird; etwas, was fest ist und dasselbe bleibt, während unsere Impressionen sich ändern; etwas, was existiert, gleichviel ob wir uns seiner bewusst sind oder nicht, und was immer viereckig ist (oder von einer anderen gegebenen Gestalt), gleichviel ob es uns viereckig oder rund erscheint: dies bildet zusammen unsere Idee der äufseren Substanz. Jeder, der für diesen komplexen Begriff einen Ursprung nachweisen kann, hat Aufschluss gegeben über das, was wir unter dem Glauben an die Materie verstehen. Alles dies nun ist nach der psychologischen Theorie nur die Form, die durch die bekannten

Assoziationsgesetze den durch Erfahrung erlangten Vorstellungen oder Begriffen zufälliger Wahrnehmungen aufgedrückt wird. Damit sind Wahrnehmungen gemeint, die nicht in unserem momentanen Bewußtsein sind und individuell überhaupt nie in unserem Bewußtsein waren, sondern von denen wir kraft der Gesetze, denen unsere Wahrnehmungen erfahrungsgemäfs unterworfen sind, wissen, dafs wir sie unter gegebenen annehmbaren Umständen besessen (felt) haben und unter denselben Umständen noch besitzen würden.

Ich sehe ein Stück weifses Papier auf einem Tisch. Ich gehe in ein anderes Zimmer. Wenn das Phänomen mir immer folgte, oder wenn ich, falls es mir nicht folgte, glaubte, dafs es *e rerum natura* verschwände, würde ich nicht glauben, dafs es ein äufserer Gegenstand ist. Ich würde es für ein Phantom halten, für eine blofse Affektion meiner Sinne; ich würde nicht glauben, dafs irgend ein Körper dort gewesen ist. Obwohl ich aber aufgehört habe, das Papier zu sehen, bin ich doch überzeugt, dafs es noch dort ist. Ich habe nicht mehr die Wahrnehmungen, die es in mir hervorrief; ich glaube jedoch, dafs ich sie, wenn ich mich wieder in die Umstände begeben, unter denen ich jene Wahrnehmung hatte, d. h. wenn ich in das Zimmer zurückkehre, von neuem haben werde; und ferner, dafs es keinen dazwischen liegenden Moment gegeben hat, in dem dies nicht der Fall gewesen sein würde. Infolge dieser Eigenschaft meiner Seele besteht in jedem gegebenen Augenblick meine Vorstellung von der Welt nur zu einem kleinen Teil aus gegenwärtigen Wahrnehmungen. Solche Wahrnehmungen habe ich zur Zeit vielleicht überhaupt nicht, und in jedem Fall sind sie ein höchst unbedeutender Teil des Ganzen, das ich mir vorstelle. Die Vorstellung, die ich mir von der Welt bilde, wie sie in einem Moment existiert, umfafst neben den Wahrnehmungen, die ich besitze (feel), eine unzählbare Mannigfaltigkeit von Wahrnehmungsmöglichkeiten: nämlich die Gesamtheit der Wahrnehmungen, die ich nach früherer Beobachtung unter irgend welchen annehmbaren Umständen in diesem Moment erfahren könnte, zusammen mit einer unbegrenzten und unbeschränkbaren Menge anderer, die ich doch, obwohl ich nicht weifs, dafs ich sie erfahren kann, möglicherweise unter mir unbekannten Umständen erfahren könnte. Diese mannigfachen Möglichkeiten sind für mich der wichtige Punkt in der Welt. Meine gegen-

wärtigen Wahrnehmungen sind für gewöhnlich von geringer Bedeutung und überdies flüchtig; die Möglichkeiten dagegen sind dauernd, und das ist das Merkmal, das unsere Idee von der Substanz oder Materie von unserem Begriff der Wahrnehmung hauptsächlich unterscheidet. Diese Möglichkeiten, die bedingte Gewissheiten sind, erfordern einen besonderen Namen, um sie von blofs vagen Möglichkeiten zu unterscheiden, für deren Zuverlässigkeit die Erfahrung keine Gewähr leistet. Sobald nun ein unterscheidender Name gegeben ist, wenn es sich auch um dasselbe, nur unter einem verschiedenen Gesichtspunkt betrachtete Ding handelt, lehrt uns eine der bekanntesten Erfahrungen unserer geistigen Natur, dafs der verschiedene Name schliesslich für den Namen eines verschiedenen Dinges gehalten wird.

Diese bestätigten oder verbürgten Wahrnehmungsmöglichkeiten haben noch eine andere wichtige Eigenthümlichkeit, dafs sie sich nämlich nicht auf einzelne, sondern auf Wahrnehmungen beziehen, die zu Gruppen vereinigt sind. Wenn wir an etwas als an eine materielle Substanz oder einen Körper denken, so haben wir nicht eine einzelne Wahrnehmung entweder gehabt oder denken, dafs wir sie unter einer gegebenen Voraussetzung haben könnten, sondern eine grofse, sogar unbegrenzte Anzahl und Mannigfaltigkeit von Wahrnehmungen, die gewöhnlich verschiedenen Sinnen angehören, aber so mit einander verkettet sind, dafs die Gegenwart einer von ihnen in ebendemselben Augenblick die mögliche Gegenwart einer anderen oder aller übrigen ankündigt. In unserer Seele ist deshalb nicht allein diese besondere Wahrnehmungsmöglichkeit mit der Qualität der Fortdauer investiert, wenn wir in Wirklichkeit überhaupt keine Wahrnehmungen besitzen (feel); sondern, wenn wir einige von ihnen haben (feel), werden die übrigen Wahrnehmungen der Gruppe von uns in der Form gegenwärtiger Möglichkeiten gedacht, die sich in ebendemselben Moment verwirklichen könnten. Und da dies abwechselnd bei ihnen allen eintritt, stellt die Gruppe als ein Ganzes sich der Seele als dauernd dar. im Gegensatz nicht allein zu der vorübergehenden Dauer meiner körperlichen Gegenwart, sondern auch zu dem zeitweiligen Charakter jeder einzelnen der Wahrnehmungen, welche die Gruppe bilden. — mit anderen Worten, als eine Art dauernden Substrats unter einer Anzahl vorübergehender Erfahrungen oder

Offenbarungen. Und das ist ein anderer charakteristischer Zug unserer Idee von der materiellen Substanz im Unterschied von der Wahrnehmung.

Wir wollen nun einen anderen der allgemeinen Charakterzüge unserer Erfahrung betrachten, nämlich dafs wir aufer festen Gruppen auch eine feste Ordnung in unseren Wahrnehmungen erkennen: eine Ordnung der Aufeinanderfolge, die, wenn sie durch Beobachtung ermittelt ist, den Ideen von Ursache und Wirkung den Ursprung gibt, entsprechend demjenigen, was ich für die richtige Theorie dieser Relation halte, und was in jeder Theorie die Quelle aller unserer Erkenntnis der Ursachen und der Wirkungen ist, die sie hervorrufen. Von welcher Natur nun ist die feste Ordnung unter unseren Wahrnehmungen? Es ist eine Beständigkeit von Antecedenz und Konsequenz. Diese beständige Antecedenz und Konsequenz besteht aber nicht allgemein zwischen einer Wahrnehmung und einer anderen. Sehr wenige solcher Sequenzen werden uns durch die Erfahrung geboten. In fast allen konstanten Sequenzen, die in der Natur vorkommen, finden Antecedenz und Konsequenz nicht zwischen Wahrnehmungen, sondern zwischen den oben erwähnten Gruppen statt, von denen ein sehr kleiner Teil wirkliche Wahrnehmung ist. Denn der grössere Teil besteht aus permanenten Wahrnehmungsmöglichkeiten, für die uns eine kleine und veränderliche Zahl wirklich gegenwärtiger Wahrnehmungen die Evidenz gibt. Daher gelangen unsere Ideen von Verursachung, Kraft und Tätigkeit in Gedanken überhaupt zu keiner Verbindung mit unseren Wahrnehmungen als wirklichen, aufer in den wenigen physiologischen Fällen, wo diese von selbst als Antecedentien in einer gleichförmigen Konsequenz figurieren. Diese Ideen verknüpfen sich nicht mit Wahrnehmungen, sondern mit Wahrnehmungsmöglichkeiten. Die gedachten Wahrnehmungen stellen sich unseren gewohnheitsmäfsigen Gedanken nicht als wirklich erfahrene Wahrnehmungen dar, sofern nicht nur eine oder eine Anzahl von ihnen als ahwesend angenommen werden kann, sondern keine von ihnen gegenwärtig zu sein braucht. Wir finden, dafs die Modifikationen, die mehr oder weniger regelmäfsig in unseren Wahrnehmungsmöglichkeiten stattfinden, von unserem Bewusstsein und von unserer Gegenwart oder Abwesenheit meist ganz unabhängig sind. Gleichviel ob wir schlafen oder wachen: das Feuer geht aus und macht einer

bestimmten Möglichkeit von Wärme und Licht ein Ende. Ob wir gegenwärtig sind oder abwesend: das Korn reift und gewährt eine neue Möglichkeit der Ernährung. Daher lernen wir schnell an die Natur zu denken, als sei sie allein aus diesen Gruppen von Möglichkeiten gebildet, und an die aktive Kraft in der Natur, als sei sie in der Modifikation einiger von diesen durch andere geoffenbart. Die Wahrnehmungen werden schliesslich, obwohl sie die ursprüngliche Grundlage des Ganzen bilden, für eine Art von uns abhängigen Zufalls, und die Möglichkeiten für viel realer angesehen, als die wirklichen Wahrnehmungen, ja sogar als die Wirklichkeiten selbst, von denen jene nur die Repräsentationen, Erscheinungen oder Wirkungen sind. Wenn dieser Zustand der Seele erreicht ist, dann und von diesem Zeitpunkt ab werden wir uns einer gegenwärtigen Wahrnehmung nie bewußt, ohne sie sofort zu einer der Möglichkeitsgruppen in Beziehung zu bringen, zu der eine Wahrnehmung dieser besonderen Art gehört. Und wenn wir noch nicht wissen, auf welche Gruppe wir sie beziehen sollen, so fühlen wir wenigstens eine unwiderstehliche Überzeugung, daß sie zu einer oder der anderen Gruppe gehören muß, d. h. daß ihre Gegenwart hier und jetzt die Existenz einer grossen Zahl und Mannigfaltigkeit von Wahrnehmungsmöglichkeiten beweist, ohne die sie nicht dagewesen sein würde. Die ganze Klasse möglicher Wahrnehmungen bildet einen dauernden Hintergrund für jede einzelne oder mehrere von denjenigen, die in einem gegebenen Moment wirklich sind; und die Möglichkeiten werden in Relation zu den wirklichen Wahrnehmungen wie eine Ursache zu ihren Wirkungen gedacht, oder wie die Leinwand zu den auf ihr gemalten Gestalten, oder wie eine Wurzel zu dem Stamme, den Blättern und Blüten, oder wie ein Substrat zu dem, was darüber ausgebreitet ist, oder, in transcendentaler Ausdrucksweise, wie die Materie zur Form.

Wenn dieser Punkt erreicht ist, haben die permanenten Möglichkeiten, die in Frage stehen, eine solche Unähnlichkeit des Aussehens und einen solchen Unterschied der anscheinenden Relation zu uns von irgend welchen Wahrnehmungen angenommen, daß es allem, was wir von der Konstitution der menschlichen Natur wissen, widersprechen würde, wenn sie nicht mindestens als ebenso verschieden von den Wahrnehmungen gedacht und geglaubt würden, wie es die Wahrnehmungen untereinander

sind. Ihre Grundlage in der Wahrnehmung wird vergessen, und sie werden für etwas innerlich von ihr Verschiedenes gehalten. Wir können uns jeder unserer (äußeren) Wahrnehmungen entziehen oder ihnen durch ein anderes Agens entzogen werden. Wenn aber auch die Wahrnehmungen aufhören, so bleiben doch jene Möglichkeiten bestehen: sie sind unabhängig von unserem Willen, unserer Gegenwart und allem, was uns angehört. Wir finden auch, daß sie anderen menschlichen oder bewußten Wesen ebenso angehören wie uns selbst; daß andere Menschen ihre Erwartungen und ihr Verhalten auf dieselben permanenten Möglichkeiten gründen, wie wir die unsrigen. Aber wir finden nicht, daß sie dieselben wirklichen Wahrnehmungen erfahren. Andere Menschen haben nicht genau unsere Wahrnehmungen, wann und wie wir sie haben; aber sie haben unsere Wahrnehmungsmöglichkeiten. Alles, was uns selbst eine gegenwärtige Wahrnehmungsmöglichkeit anzeigt, zeigt eine gegenwärtige Möglichkeit ähnlicher Wahrnehmungen auch ihnen an, soweit natürlich ihre Wahrnehmungsorgane nicht von den unsrigen verschieden sind. Dies setzt das Schlusssiegel unter unsere Vorstellung von den Möglichkeitsgruppen als der grundlegenden Realität in der Natur. Die permanenten Möglichkeiten sind uns und unseren Mitmenschen gemeinsam; die wirklichen Wahrnehmungen sind es nicht. Das, was andere Menschen ebenso wie ich und aus denselben Gründen wie ich erkennen, scheint mir realer zu sein als das, was sie nicht erkennen, wenn ich es ihnen nicht sage. Die Welt gesetzmäßig aufeinander folgender möglicher Wahrnehmungen ist in anderen Wesen ebenso vorhanden wie in mir: sie hat also eine Existenz außer mir, sie ist eine Außenwelt.

Wenn diese Erklärung des Ursprungs und der Entwicklung der Idee von der Materie oder der Außennatur nichts enthält, was mit natürlichen Gesetzen in Widerspruch steht, so ist es mindestens eine zulässige Annahme, daß das Element des Nicht-Ich, das Hamilton für ein ursprüngliches Datum des Bewußtseins hält, und das wir sicherlich auch in dem finden, was wir jetzt unser Bewußtsein nennen, nicht eines seiner ursprünglichen Elemente sei, daß es in seinen ersten Kundgebungen überhaupt nicht existiert habe. Wenn aber diese Annahme zulässig ist, so sollte sie nach Hamiltons Prinzipien auch als wahr akzeptiert werden. Das erste der Gesetze, die er für die Interpretation des

Bewußtseins aufstellt, das Gesetz der Sparsamkeit (*parsimony*), wie er es nennt, verbietet, ein ursprüngliches Prinzip unserer Natur zur Erklärung von Phänomenen vorauszusetzen, welche die Möglichkeit einer Erklärung aus bekannten Ursachen gestatten. Wenn der angenommene Bestandteil des Bewußtseins von der Art ist, daß er durch spätere Erfahrung entstehen könnte (wenn wir auch nicht beweisen können, daß er so entstanden ist), und wenn er, falls er so entstanden ist, nach bekannten Gesetzen unserer Natur sich als ebenso vollkommen intuitiv erweisen sollte wie unsere Wahrnehmungen selbst, so sind wir nach Hamiltons und aller gesunden Philosophie verpflichtet, ihm jenen Ursprung zuzuerkennen. Wo es eine bekannte Ursache gibt, um ein Phänomen adäquat zu erklären, ist es ungerechtfertigt, dies einer unbekannten zuzuschreiben. Und welchen Beweis liefert das Bewußtsein für die Intuitivität einer Impression außer der Augenblicklichkeit, der augenscheinlichen Einfachheit und unserem Nichtbewußtsein davon, wie die Impression in unsere Seele gelangt ist? Diese Züge können die Intuitivität der Impression nur auf Grund der Hypothese beweisen, daß es kein Mittel gibt, sie auf andere Weise zu erklären. Wenn sie nicht nur existieren könnten, sondern von Natur existierten, müßten wir selbst auf die Annahme hin, daß die Impression nicht intuitiv sei, den Schluß akzeptieren, zu dem wir durch die psychologische Methode geleitet werden, und zu dessen Widerlegung von der introspektiven Methode absolut nichts geliefert wird.

Die Materie kann also als eine permanente Möglichkeit von Wahrnehmungen definiert werden. Wenn man mich fragt, ob ich an die Materie glaube, so frage ich, ob der Fragende diese Definition akzeptiert. Wenn er sie akzeptiert, so glaube ich an die Materie wie alle Berkeleyaner; in jedem anderen Sinne als diesem glaube ich nicht daran. Ich behaupte aber zuversichtlich, daß diese Auffassung der Materie den ganzen Sinn einschließt, der ihr, abgesehen von philosophischen und manchmal von theologischen Theorien, von der Welt im allgemeinen gegeben wird. Das Vertrauen der Menschen auf die reale Existenz sichtbarer und fühlbarer Gegenstände bedeutet Vertrauen auf die Realität und Permanenz der Möglichkeiten von Gesichts- und Tastwahrnehmungen, falls solche Wahrnehmungen nicht tatsächlich erfahren werden. Wir sind be-

rechtigt zu glauben, daß dies die Bedeutung der Materie im Sinne vieler ihrer geschätztesten metaphysischen Vorkämpfer ist, wenn sie sich auch selbst nicht als solche bekennen würden, wie z. B. Reid, Stewart und Brown. Denn diese drei Philosophen rechtfertigten sich damit, daß die gesamte Menschheit, einschließlich Berkeley und Hume, tatsächlich an die Materie glaubten, in dem Sinne, daß sie sich, wenn sie nicht daran geglaubt hätten, nicht seitwärts gewandt haben würden, um sich nicht fest zu rennen. Nun alles, was dieses Manöver tatsächlich bewies, ist, daß sie an permanente Wahrnehmungsmöglichkeiten glaubten. Wir haben also die unbeabsichtigte Sanktion dieser drei hervorragenden Verteidiger der Existenz der Materie für die Behauptung, daß an permanente Wahrnehmungsmöglichkeiten glauben an die Materie glauben heißt. Es ist kaum nötig, nach solchen Autoritäten Dr. Johnson oder sonst jemand zu erwähnen, der zu dem *argumentum baculum* seine Zuflucht nimmt, mit dem Stock aufzutrumpfen. Hamilton, ein viel feinerer Denker als irgend einer von diesen, folgert nie auf diese Weise. Er nimmt niemals an, daß jemand, der nicht an das glaubt, was er unter Materie versteht, folgerichtig irgendwie anders handeln müßte als diejenigen, die daran glauben. Er wußte, daß der Glaube, von dem alle praktischen Konsequenzen abhängen, der Glaube an die permanenten Wahrnehmungsmöglichkeiten ist, und daß, wenn niemand an ein materielles Universum in irgend einem anderen Sinne glaubte, das Leben genau ebenso weiter verlaufen würde, wie es jetzt verläuft. In Wirklichkeit indessen glaubte er mehr als dies, aber, wie mir scheint, nur weil es ihm nie in den Sinn gekommen war, daß bloße Wahrnehmungsmöglichkeiten unserem verkünstelten Bewußtsein den Charakter der Objektivität bieten könnten, den sie, wie wir jetzt nachgewiesen haben, nicht allein bieten können, sondern auch, wenn nicht die bekannten Gesetze des menschlichen Geistes suspendiert würden, notwendigerweise bieten müssen.

Man wird vielleicht einwenden, daß allein die Möglichkeit einen Begriff von der Materie wie den Hamiltons zu bilden — die Fähigkeit der menschlichen Seele sich eine Außenwelt vorzustellen, die mehr ist als das, wozu die psychologische Theorie sie macht —, einer Widerlegung der Theorie gleichkommt. Wenn wir (so kann man sagen) im Bewußtsein keine Offenbarung

von einer Welt hätten, die nicht auf die eine oder die andere Weise mit der Wahrnehmung identifiziert wird, so würden wir auferstande sein, den Begriff einer solchen Welt zu haben. Wenn die einzigen Ideen, die wir von äußeren Gegenständen hätten, Ideen unserer Wahrnehmungen wären, die durch einen erworbenen Begriff permanenter Wahrnehmungsmöglichkeiten vervollständigt sind, so müßten wir (so meint man) unfähig sein, Dinge, die überhaupt nicht Wahrnehmungen sind, zu denken, und deshalb noch unfähiger, uns einzubilden, daß wir sie vorstellen. Da es indessen offenbar ist, daß manche Philosophen dies glauben, und man behaupten kann, daß die große Masse der Menschen es ebenfalls glaubt, so könnte man sagen, daß die Existenz einer von den Wahrnehmungen selbst verschiedenen beharrlichen Basis der Wahrnehmungen durch die Möglichkeit sie zu glauben bewiesen ist.

Ich will zunächst noch einmal darlegen, was nach meiner Auffassung der Glaube ist. Wir glauben, daß wir uns ein Etwas vorstellen, das in enger Beziehung zu allen unseren Wahrnehmungen steht, aber verschieden ist von denjenigen, die wir in jedem besonderen Moment besitzen (feel), und verschieden von Wahrnehmungen überhaupt, da es permanent und stets dasselbe ist, während diese flüchtig und veränderlich sind, und eine die andere ablöst. Aber diese Attribute des Gegenstandes der Vorstellung sind Eigenschaften, die allen Wahrnehmungsmöglichkeiten angehören, welche die Erfahrung verbürgt. Der Glaube an solche permanenten Möglichkeiten scheint mir alles einzuschließen, was für den Glauben an die Substanz wesentlich oder charakteristisch ist. Ich glaube, daß Calcutta existiert, obwohl ich es nicht wahrnehme, und daß es auch existieren würde, wenn jeder wahrnehmende Einwohner die Stadt plötzlich zu verlassen hätte oder totgeschlagen würde. Wenn ich aber den Glauben analysiere, so ist alles, was ich darin finde, daß, wenn diese Ereignisse stattfänden, die permanente Wahrnehmungsmöglichkeit, die ich Calcutta nenne, dennoch übrig bleiben würde; daß ich, wenn ich plötzlich an die Ufer des Hugli versetzt würde, dennoch die Wahrnehmungen haben würde, die mich, wenn sie jetzt gegenwärtig wären, zu der Behauptung veranlassen würden, daß Calcutta hier und jetzt existiert. Wir können deshalb schließen, daß beide, Philosophen und die Welt im allgemeinen, wenn sie an die Materie denken, sich

diese tatsächlich als eine permanente Wahrnehmungsmöglichkeit vorstellen. Die Mehrzahl der Philosophen aber wähnt, daß sie etwas mehr sei; und die Menschen im allgemeinen würden, obwohl sie, wie mir scheint, nichts weiter im Sinne haben als eine permanente Wahrnehmungsmöglichkeit, doch, wenn sie darüber befragt werden, unzweifelhaft den Philosophen bestimmen. Obwohl dies durch die Neigung des menschlichen Geistes, von der Verschiedenheit der Namen auf die Verschiedenheit der Dinge zu schließen, hinreichend erklärt wird, so erkenne ich doch die Verpflichtung an nachzuweisen, wie es möglich sein kann, an eine alle Wahrnehmungsmöglichkeiten übersteigende Existenz zu glauben, wenn nicht auf Grund der Hypothese, daß eine solche Existenz wirklich vorhanden ist, und daß wir sie wirklich vorstellen.

Die Erklärung ist indessen nicht schwer. Es ist eine ausgemachte Tatsache, daß wir aller Vorstellungen fähig sind, die durch Verallgemeinerung von den beobachteten Gesetzen unserer Wahrnehmungen gebildet werden können. Ohne Schwierigkeit können wir uns vorstellen, daß jede Relation, die wir zwischen irgend einer unserer Wahrnehmungen und etwas von ihr Verschiedenem entdecken, ebenso zwischen der Summe aller unserer Wahrnehmungen und etwas von ihnen Verschiedenem existiert. Die Unterschiede, die unser Bewußtsein zwischen einer Wahrnehmung und der anderen erkennt, geben uns den allgemeinen Begriff des Unterschieds und assoziieren mit jeder Wahrnehmung, die wir haben, untrennbar das Bewußtsein (feeling), daß sie verschieden ist von anderen Dingen. Und wenn einmal diese Assoziation gebildet ist, können wir uns nicht länger etwas denken, ohne imstande und sogar gezwungen zu sein, auch die Vorstellung von etwas anderem, davon Verschiedenem zu bilden. Diese Vertrautheit mit der Idee von einem Etwas, das von jedem Ding, das wir erkennen, verschieden ist, macht es natürlich und leicht, den Begriff von etwas zu bilden, was sowohl kollektiv als individuell von allen Dingen, die wir erkennen, verschieden ist. Es ist wahr, wir können uns keine Vorstellung davon machen, was ein solches Ding sein kann; unser Begriff davon ist lediglich negativ. Aber die Idee einer Substanz, abgesehen von ihrer Relation zu den Impressionen, die, wie wir uns denken, von ihr auf unsere Sinne hervorgerufen werden, ist eben eine lediglich negative. Es liegt also kein psychologisches Hindernis

vor, uns den Begriff von etwas zu bilden, was weder eine Wahrnehmung noch eine Wahrnehmungsmöglichkeit ist, selbst wenn unser Bewußtsein es nicht bezeugt; und nichts ist wahrscheinlicher, als daß die permanenten Wahrnehmungsmöglichkeiten, die von unserem Bewußtsein bestätigt werden, in unserem Geiste mit dieser imaginären Vorstellung verwechselt werden. Alle Erfahrung legt Zeugnis von der Stärke des Strebens ab, geistige Abstraktionen, selbst negative, für substantielle Realitäten zu halten; und die permanenten Wahrnehmungsmöglichkeiten, die die Erfahrung verbürgt, sind in vielen ihrer Eigenschaften tatsächlichen Wahrnehmungen so außerordentlich unähnlich, daß, da wir fähig sind, uns etwas einzubilden, was die Wahrnehmung übersteigt, die Wahrscheinlichkeit sehr groß und natürlich ist, daß wir diese dafür halten.

Diese natürliche Wahrscheinlichkeit aber verwandelt sich in Gewißheit, wenn wir jenes universale Gesetz unserer Erfahrung in Betracht ziehen, das als Gesetz der Kausalität bezeichnet wird, und bewirkt, daß wir im Geiste mit dem Beginn jedes Dinges eine vorausgehende Bedingung oder Ursache verknüpfen. Die Kausalität ist einer der charakteristischsten aller derjenigen Fälle, in denen wir einen aus seinen Bestandteilen abgeleiteten Begriff zu der Gesamtsumme unseres Bewußtseins erweitern. Sie ist ein schlagendes Beispiel der Macht unseres Vorstellens und unserer Neigung zu glauben, daß eine zwischen jedem individuellen Moment unserer Erfahrung und einem anderen Moment bestehende Relation auch zwischen dem Ganzen unserer Erfahrung und etwas anderem besteht, das nicht innerhalb der Sphäre unserer Erfahrung liegt. Durch diese Erweiterung der inneren, zwischen ihren verschiedenen Bestandteilen obwaltenden Relationen zu der Summe aller unserer Erfahrungen werden wir vermocht, die Wahrnehmung selbst, das ganze Aggregat unserer Wahrnehmungen, so zu betrachten, als ob sie ihren Ursprung von vorausgehenden, die Wahrnehmung übersteigenden Existenzen herleiten. Daß wir dies tun, ist eine Folge des besonderen Charakters der gleichförmigen Sequenzen, welche die Erfahrung uns unter unseren Wahrnehmungen offenbart. Wie bereits bemerkt, ist das konstante Antecedens einer Wahrnehmung selten eine andere Wahrnehmung oder eine Reihe von Wahrnehmungen, die tatsächlich gegeben (felt) wurden. Viel häufiger ist es die Existenz einer Gruppe von Möglichkeiten, die nicht

notwendigerweise eine tatsächliche Wahrnehmung in sich schliessen ausser solchen, die erforderlich sind, um zu zeigen, dass die Möglichkeiten wirklich gegenwärtig sind. Auch sind tatsächliche Wahrnehmungen selbst für diesen Zweck nicht unumgänglich notwendig. Denn die Gegenwart des Gegenstandes (was nichts weiter ist als die unmittelbare Gegenwart der Möglichkeiten) kann uns durch eben die Wahrnehmung bekannt gegeben werden, die wir auf ihn als seine Wirkung beziehen. Das reale Antecedens einer Wirkung — das einzige Antecedens, das wir für die Ursache halten, da es unveränderlich und unbedingt ist, — braucht also nicht eine wirklich gegebene (felt) Wahrnehmung zu sein, sondern es kann in diesem oder dem unmittelbar vorausgehenden Moment die Gegenwart einer Gruppe von Wahrnehmungsmöglichkeiten sein. So wird schliesslich die Idee der Ursache nicht mit Wahrnehmungen identifiziert, die wirklich erfahren sind, sondern mit ihren permanenten Möglichkeiten, und wir erwerben durch einen und denselben Prozess die Gewohnheit, die Wahrnehmung überhaupt, wie alle unsere individuellen Wahrnehmungen als eine Wirkung zu betrachten. Ebenso entspringt die Gewöhnung, als Ursachen der meisten unserer individuellen Wahrnehmungen nicht andere Wahrnehmungen zu denken, sondern allgemeine Wahrnehmungsmöglichkeiten. Wenn alle diese Erwägungen zusammengefasst unsere Auffassung dieser Möglichkeiten als einer Klasse unabhängiger und substantieller Wesenheiten nicht vollständig erläutern und erklären, so weiss ich nicht, welche psychologische Analyse endgiltig sein könnte.

Man kann vielleicht sagen, dass die vorstehende Theorie zwar für die Idee der permanenten Existenz, die einen Teil unserer Vorstellung der Materie bildet, eine gewisse Erklärung gibt, unseren Glauben aber, dass diese permanenten Gegenstände äussere oder ausserhalb unserer selbst sind, nicht aufklärt. Ich meine im Gegenteil, dass gerade die Idee von etwas, was ausser uns ist, allein von der Erkenntnis abgeleitet wird, welche die Erfahrung uns von den permanenten Möglichkeiten gewährt. Unsere Wahrnehmungen nehmen wir mit uns, wohin wir auch gehen, und sie existieren nie, wo wir nicht sind. Aber wenn wir unseren Ort wechseln, nehmen wir nicht die permanenten Wahrnehmungsmöglichkeiten mit hinweg: diese bleiben, bis wir zurückkehren, oder entstehen und vergehen unter Bedingungen, mit denen unsere Gegenwart im allgemeinen nichts zu tun hat.

Und mehr als alles — sie sind permanente Wahrnehmungsmöglichkeiten für andere Wesen als wir und werden es sein, nachdem wir aufgehört haben wahrzunehmen (to feel). So stehen unsere wirklichen Wahrnehmungen und die permanenten Wahrnehmungsmöglichkeiten in einem sich aufdrängenden Gegensatz zu einander. Und wenn die Idee der Ursache erworben und durch Verallgemeinerung von den Bestandteilen unserer Erfahrung zu ihrem gesamten Ganzen erweitert worden ist, so kann nichts natürlicher sein, als daß die permanenten Möglichkeiten als von unseren Wahrnehmungen generisch verschiedene Existenzen klassifiziert werden, deren Wirkungen aber unsere Wahrnehmungen sind.¹⁾

¹⁾ Mein tüchtiger amerikanischer Kritiker, Dr. H. B. Smith, bemüht sich mehrere Seiten hindurch (S. 152—157) zu zeigen, daß diese Tatsachen keine Beweise liefern, daß Gegenstände außer uns sind. Ich habe nie gesagt, daß sie es sind. Ich habe die Erklärung dafür gegeben, daß wir die permanenten Möglichkeiten uns als reale, außer uns befindliche Gegenstände denken oder repräsentieren. Ich glaube nicht, daß das wirkliche Außerunssein eines Dinges mit Ausnahme der Seele anderer, des Beweises fähig ist. Die permanenten Möglichkeiten sind jedoch außer uns in dem einzigen Sinne, um den wir uns zu kümmern brauchen; sie werden nicht durch die Seele selbst konstruiert, sondern nur von ihr erkannt, werden uns, um mit Kant zu reden, gegeben, und anderen Wesen ebenso wie uns. „Die Menschen „können nicht handeln, können nicht leben“, sagt Prof. Fraser (S. 26). „ohne „eine Außenwelt in irgend einem Sinn des Wortes „außen“ voranzusetzen. „Aufgabe des Philosophen ist es zu erklären, was diese Auffassung **bedeuten** „sollte. Was uns betrifft, so können wir uns nur vorstellen: 1. ein **Außensein** „unserer gegenwärtigen und vorübergehenden Erfahrung in unserer eigenen „möglichen vergangenen und zukünftigen Erfahrung; und 2. ein Aufhören „unserer eigenen bewußten Erfahrung in der gleichzeitigen, der vergangenen „oder zukünftigen Erfahrung anderer Seelen“. Meine Auffassung von dem Aufhören in dem Sinne, wie ich es als real anerkenne, hätte nicht genauer ausgedrückt werden können als in den Worten Prof. Frasers. Dr. Smiths Kritiken gehen beständig weit am Ziel vorbei, weil er sich irgendwie eingebildet hat, daß ich den Glauben an die Materie als ein Ding-an-sich verteidige, statt daß ich diesen angreife. So z. B. wenn er (S. 157—158) sagt, daß mein Schluß im Gegensatz zu meiner eigenen Meinung „eine apriorische „Notwendigkeit und Giltigkeit des Gesetzes von Ursache und Wirkung, oder „eine unveränderliche Antecedenz und Konsequenz zur Voraussetzung hat“. Dies hätte billig gesagt werden können, wenn ich den Glauben an die angenommene verborgene Ursache unserer Wahrnehmungen verteidigte. Aber ich gebe nur die Erklärung dafür, und um es zu tun, setze ich nur das Streben, aber nicht die Rechtmäßigkeit des Strebens voraus, alle Gesetze unserer Erfahrung bis zu einer unsere Erfahrung übersteigenden Sphäre auszudehnen.

Dieselbe Theorie, die Aufschluß darüber gibt, daß wir einem Aggregat von Wahrnehmungsmöglichkeiten eine permanente Existenz zuschreiben, die unsere Wahrnehmungen selbst nicht besitzen, und folglich auch eine größere Realität als sie unseren Wahrnehmungen eigen ist, ebendiese erklärt es auch, daß wir den primären Qualitäten der Körper eine größere Objektivität beilegen, als den sekundären. Denn die Wahrnehmungen, die dem entsprechen, was man primäre Qualitäten nennt (sobald wenigstens als wir sie mit zwei Sinnen, dem Gesichts- und dem Tastsinn, erfassen), sind immer gegenwärtig, wenn irgend ein Teil der Gruppe gegenwärtig ist. Farbe aber, Geschmack, Geruch und ähnliches, die im Vergleich flüchtig sind, werden nicht in gleichem Grade als stets anwesend gedacht, selbst wenn niemand gegenwärtig ist, der sie percipiert. Den sekundären Qualitäten entsprechen nur gelegentliche Wahrnehmungen, den primären konstante. Die sekundären sind überdies verschieden, je nach den verschiedenen Personen und der jeweiligen Empfindlichkeit unserer Organe; die primären sind, wenn überhaupt wahrgenommen, soviel wir wissen, bei allen Menschen und zu allen Zeiten dieselben.

Kapitel 12.

Wie weit die psychologische Theorie des Glaubens an die Materie auf die Seele anwendbar ist.

Wenn die im vorigen Kapitel enthaltenen Deduktionen von bekannten und anerkannten Gesetzen der menschlichen Seele richtig abgeleitet worden sind, so ist der Lehre, welche die Basis von Hamiltons psychologischem System bildet, nämlich daß Seele und Materie, ein Ich und ein Nicht-Ich, ursprüngliche Data des Bewußtseins sind, der Boden entzogen. Obwohl diese beiden Elemente, ein Ich und ein Nicht-Ich, jetzt in unserem Bewußtsein (wie wir es nennen) und von ihm unzertrennlich sind oder zu sein scheinen, so ist kein Grund zu glauben, daß dieses letzte, das Nicht-Ich, von Anfang an im Bewußtsein war, da wir aus, selbst wenn es nicht war, eine Möglichkeit vorstellen können, wie es nicht allein entstanden sein kann, sondern entstanden sein muß. Wir können sehen, daß es, wenn wir es in erster Instanz als abwesend annehmen, jetzt unvermeidlich gegenwärtig sein würde, nicht als eine Kundgebung des Bewußtseins in Hamiltons Sinne — denn es so zu nennen, heißt die Frage zur Voraussetzung machen —, sondern als eine augenblickliche und unwiderstehliche Eingebung und ein Schluß, der durch lange Wiederholung von direkter Intuition nicht unterscheidbar geworden ist. Ich will die Untersuchung nun einen Schritt weiter führen und prüfen, ob das Ich als Kundgebung des Bewußtseins auf festerem Boden steht als das Nicht-Ich, ob wir im ersten Moment unserer Erfahrung die Vorstellung des Ich als einer permanenten Existenz bereits in unserem Bewußtsein haben, oder ob sie erst in der Folge gebildet wird und eine ähnliche Analyse gestattet wie die, deren, wie wir gesehen haben, der Begriff des Nicht-Ich fähig ist.

Erstens ist offenbar, daß unsere Erkenntnis der Seele, wie die der Materie, gänzlich relativ ist. In der Tat behauptet Hamilton dies in Bezug auf die Seele in noch unbeschränkterer Weise, als er es von der Materie glaubt, indem er keinen Unterschied macht zwischen primären und sekundären Qualitäten. „Soweit das Wort¹⁾ ‚Seele‘ der gemeinsame Name für die Zustände des Wissens, Wollens, Fühlens, Verlangens usw. ist, deren ich mir bewußt bin, ist es nur der Name für eine gewisse Reihe mit einander verknüpfter Phänomene oder Qualitäten und drückt folglich nur aus, was erkannt ist. Soweit sie aber jenes Subjekt oder jene Substanz bezeichnet, der die Phänomene des Wissens, Wollens usw. inhärieren — etwas hinter oder unter diesen Phänomenen —, drückt sie das aus, was an sich oder in seiner absoluten Existenz unbekannt ist.“ Wir haben keine Vorstellung von der Seele selbst, sofern sie unterschieden von ihren bewußtesten Kundgebungen ist. Wir erkennen sie weder, noch können wir sie uns vorstellen, außer als repräsentiert durch die Aufeinanderfolge mannigfacher Bewusstseinszustände (feelings), welche die Metaphysiker mit dem Namen Zustände oder Modifikationen der Seele bezeichnen. Nichtsdestoweniger ist es wahr, daß unser Begriff der Seele, wie der Begriff der Materie, der Begriff eines immerwährenden Etwas ist im Gegensatz zu dem beständigen Fluß der Wahrnehmungen und anderen Gefühle oder Geisteszustände, die wir damit in Beziehung bringen; ein Etwas, das wir uns als dasselbe bleibend vorstellen, während die besonderen Bewußtseinszustände (feelings), durch die es sein Dasein offenbart, wechseln. Dieses Attribut der Permanenz würde, vorausgesetzt, daß nichts anderes zu berücksichtigen wäre, dieselbe Erklärung zulassen, wenn es von der Seele, als wenn es von der Materie prädiert wird. Der Glaube, den ich unterhalte, daß meine Seele existiert, wenn sie weder fühlt, noch denkt, noch sich ihrer eigenen Existenz bewußt ist, löst sich in den Glauben an eine permanente Möglichkeit dieser Zustände auf. Wenn ich an mich als in einem traumlosen Schlaf oder im Todesschlaf befindlich denke und glaube, daß ich oder, mit anderen Worten, daß meine Seele während dieser Zustände, wenn auch nicht, in der Form des Bewußtseins (in conscious feeling), existiert oder existieren wird, so wird selbst die

¹⁾ Lectures I, 138.

gewissenhafteste Prüfung meines Glaubens keine wirklich geglaubte Tatsache in ihm entdecken, außer daß meine Fähigkeit des Bewußtseins (feeling) in dieser Zwischenzeit nicht dauernd vernichtet, sondern nur suspendiert ist, weil sie nicht auf die Vereinigung von Bedingungen stößt, die sie in Tätigkeit setzen würde; daß sie in dem Augenblick, wo sie dieser Vereinigung wirklich begegnete, wieder anleben würde, und deshalb eine permanente Möglichkeit bleibt. Soweit scheint also kein Hindernis vorzuliegen, die Seele für nichts anderes anzusehen als die Reihe unserer Wahrnehmungen (denen jetzt unsere inneren Wahrnehmungen (feelings) zugezählt werden müssen), wie sie tatsächlich auftreten, mit Hinzufügung unendlicher Bewußtseinsmöglichkeiten (possibilities of feeling), die zu ihrer tatsächlichen Verwirklichung Bedingungen erfordern, die eintreten können oder nicht, als Möglichkeiten aber immer existieren, und von denen viele gegenwärtig sind.

Um die Tragweite dieser Theorie des Ich besser zu verstehen, ist es ratsam, sie in ihrer Beziehung auf drei Fragen zu betrachten, die sehr natürlich mit Bezug auf sie gestellt werden können, die oft gestellt und zuweilen sehr falsch beantwortet worden sind. Wenn die Theorie richtig und meine Seele nur eine Reihe von Bewußtseinszuständen (feelings) oder, wie man es genannt hat, ein Bewußtseinsfaden ist, so sehr diese auch durch geglaubte Bewußtseinsmöglichkeiten vervollständigt werde, die, obwohl sie sich verwirklichen könnten, doch nicht verwirklicht werden — wenn das alles ist, was die Seele oder das Ich ausmacht: welche Evidenz habe ich dann (so fragt man) von der Existenz meiner Mitgeschöpfe? Welche Evidenz habe ich von einer hyperphysischen Welt oder, mit einem Wort, von Gott? und endlich, welche Evidenz von der Unsterblichkeit?

Dr. Reid antwortet ohne Zögern, keine. Wenn die Theorie richtig ist, bin ich im Universum allein.

Ich halte dies für einen der handgreiflichsten Irrtümer Reids. Alle Evidenz, die es nach der gewöhnlichen Theorie für jeden dieser drei Punkte gibt, eben diese Evidenz gibt es für sie auch nach der vorliegenden.

Erstens in Anbetracht meiner Mitgeschöpfe. Reid scheint sich vorgestellt zu haben, daß, wenn ich selbst nur eine Reihe von Bewußtseinszuständen (feelings) bin, die Behauptung, daß ich irgend welche Mitgeschöpfe habe, oder daß es außer dem

meinigen noch irgend welche Ich gebe, nur Worte ohne Bedeutung sind. Das ist aber ein Mißverständnis. Alles, was ich gezwungen bin zuzugeben, wenn ich diese Theorie akzeptiere, ist, daß die Ich anderer Menschen ebenfalls nur Reihen von Bewußtseinszuständen (feelings) gleich meiner eigenen sind. Wenn auch meine Seele so, wie ich fähig bin sie mir vorzustellen, nichts ist als die Aufeinanderfolge meiner Bewußtseinszustände (feelings), und die Seele selbst vielleicht bloß eine Möglichkeit von Bewußtseinszuständen (feelings), so enthält die Lehre doch nichts, was mich hindern könnte mir vorzustellen und zu glauben, daß es noch andere Aufeinanderfolgen von Bewußtseinszuständen gibt außer denjenigen, deren ich mir bewußt bin, und daß diese ebenso real sind wie meine eigenen. Der Glaube steht vollständig im Einklang mit der metaphysischen Theorie. Wir wollen nun sehen, ob die Theorie ihm die Grundlagen entzieht.

Welches sind diese Grundlagen? Durch welche Evidenz weiß ich, oder welche Erwägungen veranlassen mich zu dem Glauben, daß es noch andere empfindende Geschöpfe gibt; daß die gehenden und sprechenden Gestalten, die ich sehe und höre, Wahrnehmungen und Gedanken haben oder, mit anderen Worten, eine Seele besitzen? Der eifrigste Intuitionist schließt dies nicht unter die Dinge ein, die ich durch direkte Intuition erkenne. Ich erschliesse es aus gewissen Dingen, die, wie meine Erfahrung der eigenen Bewußtseinszustände (feelings) mir beweist, deren Merkmale sind. Diese Merkmale sind von zweierlei Art, antecedente und konsequente — die Vorbedingungen, die für das Bewußtsein erforderlich sind, und dessen Wirkungen oder Folgen. Daß andere Menschen gleich mir Bewußtseinszustände haben, schliesse ich erstens daraus, daß sie Körper besitzen wie ich, der, wie ich in Bezug auf mich selbst weiß, die vorausgehende Bedingung von Bewußtseinszuständen (feelings) ist; und zweitens, daß sie die Handlungen und anderen äußeren Zeichen aufweisen, die, wie ich in Bezug auf mich selbst aus Erfahrung weiß, durch Bewußtseinszustände (feelings) verursacht werden. Ich bin mir in mir selbst einer Reihe von Tatsachen bewußt, die durch eine gleichförmige Folge verknüpft sind, und von denen der Anfang Modifikationen meines Körpers, die Mitte Bewußtseinszustände, das Ende ein äußerliches Verhalten ist. In Bezug auf andere menschliche

Wesen habe ich die Evidenz meiner Sinne für das erste und das letzte Glied der Reihe, aber nicht für das Zwischenglied. Ich finde indessen, daß die Folge zwischen dem ersten und letzten in jenen anderen Fällen ebenso regelmässig und konstant ist, wie in meinem eigenen. In Bezug auf mich selbst weiß ich, daß das erste Glied das letzte durch das Zwischenglied hervorbringt, und ohne dieses nicht hervorbringen könnte. Die Erfahrung also nötigt mich zu schliessen, daß es ein Zwischenglied geben muß, das in anderen entweder dasselbe sein muß, wie in mir, oder ein verschiedenes. Ich muß sie entweder für lebendig halten oder für Automaten. Und dadurch, daß ich sie für lebend halte, d. h. dadurch, daß ich annehme, daß das Glied von derselben Natur ist wie in dem Falle, dessen Erfahrung ich habe, und der in allen anderen Hinsichten ähnlich ist, bringe ich andere menschliche Wesen als Phänomene unter dieselben Verallgemeinerungen, die, wie ich aus Erfahrung weiß, die wahre Theorie meiner eigenen Existenz sind. Indem ich so verfare, befolge ich die gesetzmässigen Regeln experimenteller Forschung. Der Prozess ist genau demjenigen gleich, durch den Newton bewies, daß die Kraft, welche die Planeten in ihren Bahnen erhält, identisch ist mit derjenigen, durch die ein Apfel zu Boden fällt. Es lag Newton nicht ob, die Unmöglichkeit zu beweisen, daß es eine andere Kraft sei; man hielt dafür, daß er seine Sache durch den einfachen Nachweis, daß keine andere Kraft angenommen zu werden brauche, gesichert habe. Wir erkennen die Existenz anderer Wesen durch Verallgemeinerung aus der Erkenntnis unserer eigenen: die Verallgemeinerung postuliert nur, daß dasjenige, was, wie die Erfahrung uns zeigt, ein Merkmal der Existenz eines Dinges innerhalb der Sphäre unseres Bewusstseins ist, auch als Merkmal desselben Dinges jenseits dieser Sphäre erschlossen werden darf.

Dieser logische Prozess verliert nichts von seiner Rechtmässigkeit durch die Annahme, daß weder die Seele noch die Materie etwas anderes sei als eine permanente Möglichkeit des Bewusstseins (feeling). Die Wahrnehmung, die ich habe, beziehe ich sofort auf eine der permanenten Gruppen von Wahrnehmungsmöglichkeiten, die ich materielle Gegenstände nenne. Unter diesen Gruppen aber finde ich eine (meinen eigenen Körper), die nicht allein, wie die übrigen, aus einer gemischten Menge von Wahrnehmungen und Wahrnehmungsmöglichkeiten zusammen-

gesetzt, sondern auch auf eigentümliche Weise mit allen meinen Wahrnehmungen verknüpft ist. Diese spezielle Gruppe ist nicht allein als Vorbedingung jeder meiner Wahrnehmungen immer gegenwärtig, sondern die anderen Gruppen werden nur durch eine voraufgehende Veränderung in jener besonderen befähigt, ihre respektiven Wahrnehmungsmöglichkeiten in wirkliche Wahrnehmungen zu verwandeln. Ich blicke um mich; und obwohl nur eine Gruppe (oder Körper) vorhanden ist, die mit allen meinen Wahrnehmungen auf diese eigentümliche Weise verknüpft ist, bemerke ich doch eine große Menge anderer Körper, die in ihren wahrnehmbaren Eigenschaften (in den Wahrnehmungen, die sie zu Gruppen zusammensetzen) jenem einen besonderen genau gleichen, deren Modifikationen jedoch nicht, wie diejenigen meines eigenen Körpers, eine Welt von Wahrnehmungen in meinem Bewusstsein hervorrufen. Da sie dies nicht in meinem Bewusstsein tun, schliesse ich, daß sie es außerhalb meines Bewusstseins tun, und daß jedem von ihnen eine eigene Bewusstseinswelt angehört, zu der er in derselben Beziehung steht wie das, was ich meinen Körper nenne, zu der meinigen steht. Wenn ich diese Verallgemeinerung vollzogen habe, finde ich, daß alle anderen Tatsachen innerhalb meines Bereichs mit ihr übereinstimmen. Jeder dieser Körper zeigt meinen Sinnen eine Reihe solcher (aus Handlungen und anderen Kundgebungen zusammengesetzten) Phänomene, die, wie ich weiß, in mir selbst Wirkungen des Bewusstseins sind, und die erwartet werden könnten, wenn jeder der Körper wirklich mit einer Bewusstseinswelt verknüpft ist. Alles dies ist ein ebenso gutes und richtiges induktives Verfahren nach der hier erörterten, wie nach der gewöhnlichen Theorie. Jeder Einwand gegen sie in dem einen Falle würde ein gleicher Einwand in dem anderen sein. Ich habe das Postulat dargelegt, das von der vorliegenden Theorie gefordert wird: die gewöhnliche Theorie verlangt dasselbe. Wenn ich nicht von meiner persönlichen Erkenntnis der einen Aufeinanderfolge von Bewusstseinszuständen (feelings) die Existenz anderer Aufeinanderfolgen von Bewusstseinszuständen erschließen könnte, falls sie durch dieselben äußeren Merkmale kundgegeben werden, so könnte ich ebensowenig von meiner persönlichen Erkenntnis einer einzelnen geistigen Substanz, falls ich dieselben äußeren Anzeichen finde, durch Verallgemeinerung die Existenz anderer geistigen Substanzen erschließen.

Wie die Theorie die Evidenz der Existenz meiner Mitmenschen genau so bestehen läßt wie zuvor, so auch die Evidenz der Existenz Gottes. Angenommen, daß ich glaube, der göttliche Geist sei einfach die durch alle Ewigkeit verlängerte Reihe göttlicher Gedanken und Bewußtseinszustände (feelings), so würde das in jedem Fall den Glauben bedeuten, daß die Existenz Gottes ebenso wirklich ist wie meine eigene. Und was die Evidenz anbetrifft, so würde das Argument von Paleys „Natural Theology“, oder für diesen Gegenstand seiner „Evidences of Christianity“, genau da stehen bleiben, wo es steht. Das Argument aus der „Absicht“ (design) ist von der Analogie der menschlichen Erfahrung abgeleitet. Aus der Relation menschlicher Werke zu menschlichen Gedanken und Bewußtseinszuständen (feelings) erschließt es eine entsprechende Relation zwischen mehr oder weniger ähnlichen, aber übermenschlichen Werken und übermenschlichen Gedanken und Bewußtseinszuständen. Wenn es diese beweist, dann braucht niemand als Metaphysiker sich darum zu sorgen, ob es ein mysteriöses Substrat für sie beweist oder nicht. Ferner wollen die Argumente für die Offenbarung durch Zeugnis beweisen, daß innerhalb der Sphäre menschlicher Erfahrung Werke vollbracht wurden, die eine übermenschliche Kraft, und daß Worte gesprochen wurden, die eine übermenschliche Weisheit erforderten. Diese Behauptungen und ihre Evidenz verlieren weder, noch gewinnen sie etwas durch unsere Annahme, daß Weisheit nur weise Gedanken und Wollungen, und daß Macht Gedanken und Wollungen bedeutet, auf die gewaltige Phänomene folgen.

In Ansehung der Unsterblichkeit ist es genau ebenso leicht sich vorzustellen, daß eine Aufeinanderfolge von Bewußtseinszuständen (feelings), ein Bewußtseinsfaden, in Ewigkeit verlängert werde, als daß eine geistige Substanz für immer fortahre zu existieren; und jede Evidenz, die das eine beweist, würde auch das andere beweisen. Metaphysische Theologen mögen das apriorische Argument einbüßen, mit dem sie sich manchmal bewiesen zu haben schmeichelten, daß eine geistige Substanz vermöge der eigenartigen Konstitution ihrer Natur nicht vergehen kann. Aber sie täten besser, dieses Argument überhaupt fallen zu lassen. Um ihnen Gerechtigkeit widerfahren zu lassen: sie bestehen jetzt nur selten darauf.

Die Ansicht, daß der metaphysische Skeptizismus in dem

äußersten Extrem, zu dem er je geführt worden ist oder geführt werden kann, Atheismus zur logischen Folge hat, beruht auf einer vollständigen Mißdeutung des skeptischen Arguments und hat einen *locus standi* nur für solche Personen, die meinen, daß alles, was die Menschen an eine strenge Prüfung der Evidenz gewöhnt, den religiösen Glauben schädige. Dies ist zweifellos die Meinung derjenigen, die überhaupt keine Religion besitzen, und anscheinend die Meinung einer größeren Zahl derer, die an eine solche glauben. Aber es ist nicht die Ansicht Hamiltons, der sagt,¹⁾ daß „religiöser Unglaube und philosophischer Skeptizismus nicht allein nicht dasselbe sind, sondern keinen natürlichen Zusammenhang haben,“ und der, wie wir gesehen haben, die Wahrhaftigkeit der Gottheit als wichtigstes Argument für sein Vertrauen in das Zeugnis des Bewußtseins für die Substantialität von Materie und Geist benutzt. Es würde eine grobe *petitio principii* gewesen sein, wenn er der Meinung gewesen wäre, daß unsere Gewißheit der göttlichen Attribute zuerst die Anerkennung der objektiven Existenz von Materie und Geist erfordere.

Die Theorie, welche die Seele in eine Reihe von Bewußtseinszuständen mit einem Hintergrund von Bewußtseinsmöglichkeiten auflöst, kann deshalb selbst den böswilligsten der gegen sie gerichteten Argumente mit Erfolg widerstehen. Aber so grundlos die äußeren Einwände sind, so hat die Theorie doch innere Schwierigkeiten, die wir noch nicht angeführt haben, und deren Beseitigung die Macht metaphysischer Analyse zu übersteigen scheint. Neben den gegenwärtigen Bewußtseinszuständen (*feelings*) und den Möglichkeiten gegenwärtiger Bewußtseinszustände gibt es noch eine andere Klasse von Phänomenen, die in eine Aufzählung der Elemente aufzunehmen sind, die unseren Begriff von der Seele bilden. Der Bewußtseinsfaden, der das phänomenale Leben der Seele bildet, besteht nicht allein aus gegenwärtigen Wahrnehmungen, sondern auch zum Teil aus Erinnerungen und Erwartungen. Was sind nun diese? An sich sind sie gegenwärtige Gefühle, d. i. Zustände gegenwärtigen Bewußtseins, und in dieser Hinsicht von Wahrnehmungen nicht verschieden. Alle ähneln überdies irgend welchen gegebenen Wahrnehmungen oder Bewußtseinszuständen, die wir

¹⁾ Lectures I, 394.

vorher erfahren haben. Sie sind aber von der Eigentümlichkeit begleitet, daß jede von ihnen einen Glauben an mehr als ihre eigene Existenz einschließt. Eine Wahrnehmung begreift nur diese in sich; die Erinnerung einer Wahrnehmung aber schließt, selbst wenn sie zu keinem besonderen Datum in Beziehung steht, die Suggestion und den Glauben ein, daß eine Wahrnehmung, deren Kopie oder Repräsentation sie ist, tatsächlich in der Vergangenheit existiert hat; und eine Erwartung schließt den mehr oder weniger positiven Glauben ein, daß eine Wahrnehmung oder ein anderer Bewußtseinszustand, auf den sie sich direkt bezieht, in der Zukunft existieren werde. Man kann auch die in diesen beiden Bewußtseinszuständen einbegriffenen Phänomene nicht adäquat ausdrücken, ohne zu sagen, daß der darin enthaltene Glaube darin besteht, daß ich selbst die erinnerten oder erwarteten Wahrnehmungen früher gehabt habe, oder daß ich selbst und kein anderer sie nachmals haben werde. Die geglaubte Tatsache ist, daß die Wahrnehmungen einen Teil ebenderselben Reihe von Bewußtseinszuständen oder des Bewußtseinsfadens wirklich gebildet haben oder später bilden werden, von denen die Erinnerung oder die Erwartung jener Wahrnehmungen der jetzt gegenwärtige Teil ist. Wenn wir deshalb von der Seele als von einer Reihe von Bewußtseinszuständen sprechen, so sind wir genötigt, die Darstellung dadurch zu vervollständigen, daß wir sie eine Reihe von Bewußtseinszuständen nennen, die sich ihrer selbst als vergangen und zukünftig bewußt sind; und wir werden auf die Alternative beschränkt, entweder zu glauben, daß die Seele oder das Ich etwas von einer Reihe von Bewußtseinszuständen oder ihren Möglichkeiten Verschiedenes ist, oder das Paradoxon zu akzeptieren, daß etwas, was *ex hypothesi* nur eine Reihe von Bewußtseinszuständen ist, sich selbst als eine Reihe erkennen kann.

Die Wahrheit ist, daß wir uns hier jener schließlichen Unerklärbarkeit gegenüber befinden, zu der wir, wie Hamilton bemerkt, unvermeidlich gelangen, wenn wir letzte Tatsachen erreichen. Und im allgemeinen erweist sich die eine Art sie darzustellen nur noch unbegreiflicher als die andere, weil die gesamte menschliche Sprache der einen angepaßt und der anderen so wenig entsprechend ist, daß sie nicht in Worten ausgedrückt werden kann, die nicht ihre Wahrheit verneinen.

Der wirkliche Stein des Anstoßes liegt vielleicht nicht in irgend einer Theorie der Tatsache, sondern in der Tatsache selbst. Die wahre Unbegreiflichkeit besteht vielleicht darin, daß etwas, was aufgehört hat oder noch nicht wirklich ist, dennoch in gewisser Weise gegenwärtig sein kann; daß eine Reihe von Bewußtseinszuständen, deren unendlich größerer Teil vergangen oder zukünftig ist, gleichsam in eine einzige gegenwärtige, von einem Glauben an Realität begleitete Vorstellung gesammelt werden kann. Ich meine, bei weitem das weiseste, was wir tun können, besteht darin, die unerklärbare Tatsache zu akzeptieren ohne jedwede Theorie, wie sie stattfindet; und wenn wir genötigt sind, in Worten von ihr zu sprechen, die eine Theorie voraussetzen, diese Worte mit einem Vorbehalt betreffs ihres Sinnes zu gebrauchen.

Ich habe die Schwierigkeiten dargelegt, die mit dem Versuche verknüpft sind, eine Theorie der Seele oder des Ich aufzustellen, die derjenigen ähnlich ist, die ich die psychologische Theorie der Materie oder des Nicht-Ich genannt habe. Keine solche Schwierigkeiten bietet die Theorie in ihrer Anwendung auf die Materie; und ich überlasse ihr, so wie sie dargestellt ist, als das hinzugehen, was sie als eine antagonistische Lehre gegen diejenige Hamiltons und der Schottischen Schule betreffs des Nicht-Ich als Kundgebung des Bewußtseins wert ist.¹⁾

¹⁾ Mansel zeigt in seinen „Prolegomena Logica“, daß er sich des hier angegebenen Unterschieds zwischen dem Charakter der psychologischen Erklärung des Glaubens an die Materie und demjenigen des Glaubens an die Seele bewußt ist. Er löst die Frage dadurch, daß er zwischen den beiden Noumena unterscheidet, ein Unterschied, der nicht oft von Philosophen nach Berkeley gemacht worden ist. Er betrachtet das Ich als eine direkte Darbietung des Bewußtseins, während er hinsichtlich des Nicht-Ich nicht weit davon entfernt ist, sich die Theorie Berkeleys anzueignen. Seine Bemerkungen hierüber verdienen wohl, im Zusammenhang gelesen zu werden (Prolegomena Logica, S. 123—135).

Anhang zu den beiden vorhergehenden Kapiteln.

Dieser Versuch die Art, wie die Begriffe der Materie und des Geistes, als Substanzen betrachtet, durch die bloße Ordnung unserer Wahrnehmungen in uns entstanden sein können, zu voller Deutlichkeit zu bringen, hat naturgemäße bei denjenigen, deren metaphysische Ansichten bereits feststanden, weit mehr Anfechtung als Zustimmung gefunden. Ich glaube indessen bemerkt zu haben, daß der ihm von Autoren entgegengebrachte Widerwille in ziemlich richtigem Verhältnis zu der Evidenz gestanden hat, die sie in dem Mangel jener unerläßlichen Fähigkeit eines Metaphysikers zeigen, nämlich der Leichtigkeit, sich auf einen von dem eigenen verschiedenen Standpunkt einer Theorie zu stellen; und daß diejenigen, die sich jemals (wenn der Ausdruck erlaubt ist) in das Berkeleyysche oder irgend ein anderes idealistisches System der Philosophie hineingedacht haben, so wenig günstig sie auch anderen Teilen des vorliegenden Bandes gesinnt sein mögen, diesen Teil entweder unberührt gelassen, oder ihm mehr oder weniger Beifall ausgesprochen haben. Diejenigen, die von dem populären alltäglichen Begriff der Materie völlig befriedigt sind, oder ihre Metaphysik von einem der realistischen Denker übernommen haben, die jenen gewöhnlichen Begriff legitimieren wollen, begnügen sich in der Regel, von außen um die gegnerische Theorie herumzugehen, und stellen sich selten genügend in ihren Mittelpunkt, um zu bemerken, was ein Mensch, der diesen Standpunkt einnimmt, denken oder tun müßte. Allerdings begehen sie nicht mehr einen so groben Fehler wie den, in welchen vor noch nicht langer Zeit Reid, Stewart und Brown blind verfielen, nämlich den, einem Berkeleyyaner Inkonsistenz vorzuwerfen, wenn er nicht entweder ins Feuer oder ins Wasser lief. Bekanntschaft mit den deutschen Metaphysikern und (es ist nur gerecht hinzuzufügen) die Lehren Hamiltons haben diesen wohlthätigen Erfolg gehabt. Wenn aber Denker wie diese drei über Berkeleyys Lehre das Urteil sprechen konnten, während sie durch einen vollgiltigen Beweis zeigten, daß sie noch nicht einmal das ABC der Lehre verstanden hatten; wenn sie, soviel

Beachtung sie auch den bloßen Argumenten Berkeleys geschenkt haben mögen, noch nicht angefangen hatten, sich seine Lehre in ihrem eigenen Geiste klar zu machen, auf das wahrnehmbare Universum zu blicken wie er es tat, und zu sehen, was daraus folgte: so ist es nicht zu verwundern, daß diejenigen, die einige Schritte weiter gelangt sind, noch viel zu tun haben, bevor sie fähig sind, ihr Vorstellen den Bedingungen der Theorie anzupassen, die ich die psychologische genannt habe, und ihr in ihre weitverzweigten Anwendungen richtig zu folgen.

Im Prinzip muß ich zugeben, daß meine Gegner, im ganzen genommen, die psychologische Theorie der richtigen Probe unterworfen haben. Ihr Zweck war zu zeigen, daß dieser Versuch den Glauben an die Materie zu erklären (ich sage nur Materie, weil ich nicht behaupte, den Glauben an die Seele adäquat erklärt zu haben) implicite fordert, daß der Glaube bereits als eine Bedingung seines eigenen Ursprungs existieren müßte. Der Einwand ist, wenn wahr, entscheidend; aber sie nehmen es mit dem Beweis seiner Wahrheit nicht sehr genau. Sie halten jeder und alle ihre Sache für bewiesen, wenn ich in irgend einem Teil der Auseinandersetzung die Sprache des gewöhnlichen Lebens anwende, eine Sprache, die auf der Basis der Begriffe gebildet ist, deren Ursprung den Gegenstand meiner Forschung ausmacht. Wenn ich sage, daß unser Glaube, nachdem wir ein Stück Papier auf einem Tisch gesehen haben, es sei während unserer Abwesenheit noch dort, einen Glauben bedeutet, daß wir es sehen würden, wenn wir in das Zimmer zurückgingen, so rufen sie: hier ist der Glaube an die Materie schon voransgesetzt; die Idee, in ein Zimmer zu gehen, schließt den Glauben an die Materie ein. Wenn ich als Beweis, daß Modifikationen in unseren Wahrnehmungsmöglichkeiten eintreten können, während die Wahrnehmungen nicht im aktuellen Bewußtsein sind, behaupte, daß das Feuer ausgeht, gleichviel ob wir schlafen oder wachen, so wirft man ein, daß ich eine Erkenntnis von uns selbst als einer Substanz, und des Unterschieds zwischen Schlafen und Wachen voraussetze. Sie vergessen, daß in ein Zimmer gehen, schlafen oder wachen Ausdrücke sind, die in der psychologischen Theorie ebenso eine Bedeutung besitzen wie in der ihrigen, daß jeder Behauptung, die über die Außenwelt aufgestellt werden kann, und nach der realistischen eine bestimmte Bedeutung zeigt, eine parallele Bedeutung nach der psychologischen innewohnt. In ein Zimmer gehen ist nach der psychologischen Theorie lediglich eine Reihe von Wahrnehmungen, die wir in uns finden (feel), sowie von erschlossenen Wahrnehmungsmöglichkeiten;¹⁾ aber diese sind von jeder anderen

¹⁾ Diese besondere Reihe schließt außer Wahrnehmungen auch Wollungen ein; indessen ist der Unterschied von keiner Bedeutung. Die Theorie würde auch gelten, wenn wir annehmen, daß wir in das Zimmer getragen werden, statt hinzugehen.

Kombination von Wahrnehmungen und Möglichkeiten unterscheidbar und geben mit anderen ihnen ähnlichen ein ebenso weites und buntes Bild des Universums, wie man es nach der anderen Theorie haben könnte: in der Tat, wie ich behauptete, genau dasselbe Bild. Die psychologische Theorie verlangt, daß wir von dieser Reihe wirklicher und zufälliger Wahrnehmungen eine Vorstellung besitzen, die von jeder anderen verschieden ist. Aber sie verlangt nicht, daß wir diese Wahrnehmungen auf eine Substanz beziehen, die jenseits aller Wahrnehmung und Wahrnehmungsmöglichkeit liegt. Das annehmen heißt dieselbe Art von Mißverständnis begehen, wenn auch in weniger extremen Grade, wie Reid, Stewart und Brown.

Wenn ich in dem Versuch, eine abstruse metaphysische Frage auf verständliche Weise zu erörtern, Gelegenheit habe, von einer Kombination physischer Tatsachen zu sprechen, so kann ich das nur unter den einzigen dafür vorhandenen Namen tun. Ich muß eine Sprache anwenden, von der jedes Wort nicht Dinge ausdrückt, wie wir sie vorstellen, oder wie wir sie uns ursprünglich gedacht haben mögen, sondern Dinge, wie wir sie uns jetzt denken. Ich richtete mich an Leser, die alle den erworbenen Begriff der Materie, und fast alle den Glauben an dieselbe hatten; und es war meine Aufgabe, denjenigen, die an die Materie glauben, einen möglichen Weg zu zeigen, wie ihr Begriff und der Glaube an sie erworben sein könnte, selbst wenn die Materie im metaphysischen Sinn des Wortes nicht existierte. In meinem Bemühen ihnen klar zu machen, durch welche Tatsachen der Begriff entstanden sein könnte, war ich berechtigt, diese Tatsachen in der Sprache vorzulegen, die nicht allein die verständlichste, sondern für den Geist derer, an die ich mich wandte, auch die zutreffendste war. Der Paralogismus würde in der Tat vorgelegen haben, wenn ich etwas gesagt hätte, was nicht die Existenz der Materie in sich schloß, sondern voraussetzte, daß der Glaube an sie oder ihr Begriff ein Teil der Tatsache sei, durch die dieser Glaube und der Begriff nach meiner Behauptung entstanden sein kann. In keinem einzigen Falle aber haben meine Gegner, soweit ich Kenntnis von ihnen habe, mir dies nachweisen können. Und wenn sie sich ehrlich auf den Gesichtspunkt der psychologischen Erklärung stellten, würden sie einsehen, daß ich unter keinen Umständen zu dieser Notwendigkeit hätte gedrängt werden können, weil, wie gesagt, für jede Darstellung, die von materiellen Phänomenen in Ausdrücken der realistischen Theorie gegeben werden kann, ein gleichbedeutender Sinn in den Worten Wahrnehmung und Wahrnehmungsmöglichkeiten allein liegt, und zwar ein Sinn, der alle dieselben Denkprozesse rechtfertigen würde. In der Tat haben fast alle Philosophen, die den Gegenstand näher prüften, entschieden, daß die Substanz nur als Stütze für Phänomene oder oder als Verbindungsband postuliert zu werden braucht, um

eine Gruppe oder Reihe sonst unverbundener Phänomene zusammenzuhalten. Wir wollen also nur die Stütze hinwegdenken und annehmen, daß die Phänomene zurückbleiben und in denselben Gruppen und Reihen durch ein anderes Agens, oder ohne jegliches andere Agens als ein ewiges Gesetz zusammengehalten werden: dann ergibt sich jede Konsequenz ohne die Annahme einer Substanz, um derentwillen die Substanz angenommen wurde. Die Hindus glaubten, die Erde müsse von einem Elefanten gehalten werden; die Erde erwies sich aber durchaus fähig, sich selbst zu halten und im Gleichgewicht an ihrem eigenen Mittelpunkt zu hängen. Descartes glaubte, daß ein den ganzen Raum zwischen Erde und Sonne ausfüllendes materielles Medium erforderlich sei, um ihnen die Möglichkeit gegenseitiger Einwirkung zu geben; aber man hat gefunden, daß es genügt ein unmaterielles Gesetz der Attraktion anzunehmen, und das Medium und seine Wirbel fielen als überflüssig weg.

Um einige der Nebel zu zerstreuen, die noch an den Daten haften, die von der psychologischen Theorie des Glaubens an die Materie angenommen werden, wird es gut sein, daß ich, ebenso wie ich dargelegt habe, welche Gesetze und Fähigkeiten, kurz, welche Bedingungen diese Theorie im Geiste selbst postuliert, auch darlege, welche Bedingungen sie in der Natur postuliert; in demjenigen, was, um die Kantsche Terminologie zu gebrauchen, der Seele im Unterschied von ihrer eigenen Konstitution gegeben wird.

Sie postuliert also erstens Wahrnehmungen und zwar eine gewisse Ordnung der Wahrnehmungen. Und die postulierte Ordnung kann von mehr als einer Art sein.

An erster Stelle steht die bloße Tatsache der Aufeinanderfolge. Wahrnehmungen existieren vor- und nacheinander. Dies ist ebensosehr eine primordiale Tatsache wie die Wahrnehmung selbst; sie ist ein in der Wahrnehmung stets gegenwärtiger Zug, und wir haben den stärksten Grund, den man überhaupt besitzen kann, sie als eine letzte zu betrachten, weil jedes Entstehen, das wir irgend einer Tatsache des Vorstellens oder Denkens zuschreiben, sie als eine Bedingung einschließt. Man wird mir entgegenhalten, daß dies die Realität der Zeit postulieren heißt; und so ist es in der Tat, wenn unter der Zeit eine unbestimmte, an Schnelligkeit ungleiche Aufeinanderfolge von Aufeinanderfolgen verstanden wird. Aber eine Entität, die Zeit genannt und nicht als eine Aufeinanderfolge von Aufeinanderfolgen angesehen wird, sondern als etwas, worin die Aufeinanderfolgen stattfinden, postuliere ich nicht und brauche ich nicht zu postulieren.¹⁾ Ich entscheide weder, ob dieses

¹⁾ Diese objektive Vorstellung der Zeit als die Aufeinanderfolgen enthaltend wird wahrscheinlich durch unsere Fähigkeit die Zeit zu messen und

untrennbare Attribut unserer Wahrnehmungen durch die Gesetze unseres Geistes mit ihnen verbunden oder in den Wahrnehmungen selbst gegeben wird, noch ob auf dieser Höhe der Abstraktion der Unterschied nicht verschwindet. Ich möchte auch bemerken, daß ich nie behauptet habe, die Idee der Zeit durch Assoziation zu erklären. Es ist die scheinbare Unendlichkeit der Zeit und des Raumes, die ich nach James Mill auf diese Weise zu erläutern versucht habe, und daß es für diese die wahre und ausreichende ist, liegt für mich auf der Hand.

Wahrnehmungen folgen einander nicht allein, sondern sie sind auch gleichzeitig: es kommt oft vor, daß verschiedene von ihnen scheinbar in demselben Moment bewußt (felt) werden. Dieses Attribut der Wahrnehmungen ist nicht so offenbar primordial wie ihre Aufeinanderfolge. Es gibt Philosophen, die meinen, daß die für gleichzeitig gehaltenen Wahrnehmungen sehr schnell aufeinander folgende sind, da ihr Unterschied von anderen Fällen der Aufeinanderfolge darin besteht, daß sie einander in jeder beliebigen Ordnung folgen können. Ich stimme dieser Ansicht nicht bei. Aber selbst angenommen, daß sie richtig wäre, würden wir gleichfalls den Unterschied zu postulieren haben. Wir würden annehmen müssen, daß die Vielheit von Wahrnehmungen auf zweierlei Weise existiert, die eine, in der sie bewußt aufeinander folgen, die andere, in der sie als gleichzeitig bewußt werden, und daß die Seele die Fähigkeit besitzt, zwischen der einen und der anderen Art zu unterscheiden.

Außer dieser zweifachen Ordnung, die den Wahrnehmungen innewohnt, entweder einander zu folgen oder gleichzeitig zu sein, besteht noch eine Ordnung innerhalb dieser Ordnung: sie folgen einander oder sind gleichzeitig in beständiger Kombination. Auf dieselbe antecedente Wahrnehmung folgt dieselbe konsequente; dieselbe Wahrnehmung wird von derselben Gruppe gleichzeitiger Wahrnehmungen begleitet. Ich gebrauche diese Ausdrücke der Kürze halber; denn die Gleichförmigkeit der Ordnung ist nicht ganz so einfach wie oben angegeben. Die konsequente Wahrnehmung wird nicht immer nach der antecedenten wirklich bewußt (felt), noch werden es alle die gleichzeitigen, so oft eine

ihre Teile zu zählen eingegeben. Was wir aber „die Zeit messen“ nennen, heißt nur ihre Aufeinanderfolgen vergleichen und die Länge oder Schnelligkeit der einen Reihe von Aufeinanderfolgen an derjenigen einer anderen messen. Schnelligkeit der Aufeinanderfolge ist in der That ein Ausdruck, der seinen ganzen Sinn von einem solchen Vergleich herleitet. Ich sage, daß die Worte eines Menschen, dem ich zuhöre, sich schneller folgen, als das Ticktack der Uhr, weil, nachdem ich ein Wort und ein Ticken gleichzeitig gehört, ein zweites Wort schneller erfolgt als ein zweites Ticken. Die einzigen letzten Tatsachen oder ursprünglichen Elemente in der Zeit sind das Vorher und Nachher, die (da die Erkenntnis der Gegensätze eine und dieselbe ist) den Begriff des „weder-zuvor, noch-nachher“ d. h. des Gleichzeitigen einschließen.

von ihnen bewußt wird. Die eine aber, die bewußt wird, gibt uns die empirische Gewißheit, daß jede der anderen, wenn nicht bewußt wird, doch bewußt werden kann, d. h. daß sie bewußt werden wird, wenn die anderen Tatsachen gegenwärtig sind, welche die bekannten vorausgehenden Bedingungen einer solchen Wahrnehmung, wie diese ist, bilden. Ich habe z. B. die Wahrnehmungen der Farbe und einer sichtbaren Scheibe, welche Teile unserer gegenwärtigen Vorstellung einer gußeisernen Kugel sind. Ich schliesse, daß gleichzeitig mit diesen Gesichtswahrnehmungen noch ein anderes Bewußtsein (feeling) jetzt vorhanden ist oder mir sofort bewußt werden kann, das die Wahrnehmung von Härte genannt wird. Diese letzte Wahrnehmung aber habe ich nicht unvermeidlich und sofort. Warum? Weil (wie ich ebenfalls aus Erfahrung weiß) keine Wahrnehmung von Härte je bewußt wird, wenn ihr nicht eine Bedingung vorausgeht — dieselbe in allen Fällen, aber selbst sensorischer Art (sensational) —, nämlich die Wahrnehmungen von Muskelanstrengung und Druck. Die Gesichtswahrnehmung ist gleichzeitig, zwar nicht notwendigerweise mit der wirklichen Wahrnehmung der Härte, aber mit einer gegenwärtigen Möglichkeit dieser Wahrnehmung. Wenn wir der einen bewußt sind, besitzen wir nicht immer die andere. Aber wir wissen, daß sie unter den gewöhnlichen Bedingungen bewußt werden kann; wir wissen, daß wir, sobald die Muskelwahrnehmungen stattfinden, die für jede Wahrnehmung von Härte die beobachtete Vorbedingung sind, sicherlich diese besondere Wahrnehmung von Härte gleichzeitig mit der Gesichtswahrnehmung haben werden. Dies hat man darunter zu verstehen, wenn man sagt, daß ein Körper eine Gruppe von Wahrnehmungsmöglichkeiten, nicht von gleichzeitigen Wahrnehmungen ist. Es kommt selten vor, daß die Wahrnehmungen, die zu der Gruppe gehören, alle auf einmal erfahren werden, weil wir viele von ihnen nie besitzen ohne eine lange Reihe vorausgehender Wahrnehmungen mit Einschluss von Wollungen, die mit den Wahrnehmungen unvereinbar sein können, sowie von Wollungen, die notwendig sind, damit wir andere erlangen. Die Wahrnehmungen, die wir empfangen, wenn wir den inneren Bau eines geschlossenen Körpers erforschen, werden nicht erlangt, ohne daß wir vorher die zusammengesetzten Reihen von Wahrnehmungen und Wollungen erhalten, die mit der Operation der Öffnung des Körpers verbunden sind. Auf die Wahrnehmungen, die wir von dem komplizierten Prozeß empfangen, durch den die Nahrung uns ernährt, müssen wir lange warten, nachdem wir die Nahrung zuerst erblickt haben; und viele dieser Wahrnehmungen können wir selbst dann nicht erlangen, ohne daß wir durch eine lange Reihe von Muskel- und anderen Wahrnehmungen zu ihnen hingeführt werden. Die allerersten Wahrnehmungen aber, die hinreichen, die Gruppe zu identifizieren, verbürgen uns die Möglichkeit oder die Potentialität

aller übrigen. Die Potentialität wird zur Wirklichkeit beim Eintritt gewisser bekannter Bedingungen *sine qua non* einer jeden; und dies sind Bedingungen dafür, daß wir in einem gegebenen Moment nicht diese besondere Wahrnehmung, sondern irgend eine Wahrnehmung dieser Art haben, Bedingungen, die, wenn sie analysiert werden, selbst gleichfalls nur sensorisch sind. Jeder, der sich durch einen Vorstellungsakt in die psychologische Theorie versetzt hat, wird auf einen Blick alle diese Anwendungen und Entwicklungen der Theorie erkennen, selbst wenn er sie nicht bis in die Einzelheiten verfolgte. Die Menschen wollen aber nicht, können meistens auch nicht sich in eine Theorie versetzen, die ihnen nicht vertraut ist; und die Tragweite und die Konsequenzen der psychologischen Theorie werden noch unzählige Male entwickelt und umständlich auseinander-gesetzt werden müssen, bevor sie erkannt wird, wie sie ist, und alle die Aussicht erlangt als wahr akzeptiert zu werden, die sie verdient.

Ich habe postuliert: erstens, Wahrnehmungen; zweitens, Aufeinanderfolge und Simultanität der Wahrnehmungen; drittens, eine gleichförmige Ordnung in ihrer Aufeinanderfolge und Gleichzeitigkeit, so daß sie zu Gruppen vereinigt werden, deren komponente Wahrnehmungen in solcher Relation zu einander stehen, daß wir, wenn wir eine erfahren, berechtigt sind alle übrigen zu erwarten, unter der Bedingung daß gewisse zu der Gattung einer jeden gehörende Wahrnehmungen vorausgehen, solche, die organische genannt werden. Das ist alles, was wir in Rücksicht auf die an sich oder in Relation zu dem vorstellenden Subjekt betrachteten Gruppen zu postulieren brauchen. Wir wollen nun untersuchen, ob es notwendig ist, außerdem noch etwas anderes zu postulieren, wenn die Gruppen in Beziehung zu einander betrachtet werden.

Nach Dr. McCoshs Meinung übersieht die psychologische Theorie diesen Teil des Gegenstandes.¹⁾ Wo er die Analyse unserer Vorstellung von der Materie in Widerstand, Ausdehnung und Gestalt zusammen mit verschiedenen Kräften andere Wahrnehmungen zu erregen anführt, bemerkt er: „Hier liegt ein „greifbares Versehen vor; denn er übersieht jene Kräfte, durch „die ein Körper auf einen anderen wirkt: so hat die Sonne die „Kraft, Wachs weils, und Feuer die Kraft, Blei flüssig zu „machen.“ Wenn Dr. McCosh in die Art zu denken, die er bekämpft, nur ein klein wenig eingedrungen wäre, so müßte er gesehen haben, daß es nach Erwähnung des Attributs, daß sie Wahrnehmungen erregen, nicht notwendig sein konnte, hinzuzufügen, daß sie bewirken, noch etwas anderes errege Wahr-

¹⁾ McCosh, S. 118. Dieselbe Bemerkung findet auf einen anderen meiner Kritiker Anwendung, der in Blackwood's Magazine (S. 28) sagt: „Die „Qualitäten, durch die sie (die Dinge) auf einander wirken, können nicht in „eine Rezeptivität oder Subjektivität meines Ich aufgelöst werden.“

nehmungen. Wenn die Materie überhaupt nur als eine Kraft Wahrnehmungen zu erregen gedacht wird, so ist die Wirkung eines Körpers auf den anderen einfach die durch eine solche Kraft bewirkte Modifikation der durch eine andere erregten Wahrnehmungen oder, um einen anderen Ausdruck zu gebrauchen, die vereinigte Wirkung zweier Kräfte Wahrnehmungen zu erregen. Für jeden, der solchen Untersuchungen gewachsen ist und den Versuch machen will, ist leicht zu verstehen, wie man sich eine Gruppe von Wahrnehmungsmöglichkeiten als eine andere derartige Gruppe vernichtend oder modifizierend vorstellen kann.

Es sei eine synchronistische, durch die bereits beschriebene zufällige Gleichzeitigkeit verknüpfte Gruppe gegeben, die jede der komponenten Wahrnehmungen zu einem Merkmal der Möglichkeit stempelt, alle anderen zu erlangen; während jede, unabhängig von den anderen, ihre eigenen Bedingungen *sine qua non* hat, die auch sensorisch, aber von der Art sind, die wir in gewöhnlicher Sprache organisch nennen und auf einen inneren Sinn beziehen. Wir wollen annehmen, daß diese organischen Bedingungen, statt daß sie für eine oder mehrere Wahrnehmungen der Gruppe, und nicht für den Rest existieren, gegenwärtig für keine von ihnen vorhanden sind. Die Gesamtheit der Wahrnehmungsmöglichkeiten, welche die Gruppe bilden und gegenseitig von ihrer Gegenwart Zeugnis ablegen, schläft jetzt; sie sind aber bereit, in jedem Augenblick zum Leben zu erwachen, wo die ihnen getrennt angehörenden Bedingungen *sine qua non* verwirklicht werden. Und so oft eine von ihnen in dieser Weise erwacht, gibt sie uns Kunde (soweit unsere Erfahrung gerade gereicht hat), welche anderen bereit sind, auf dieselbe Weise zu erwachen. Das Schlafen aller Möglichkeiten, während sie als wirkliche, sich gegenseitig verbürgende Möglichkeiten weiter existieren, bildet nach der psychologischen Theorie die Tatsache, die auf dem Grunde der Behauptung liegt, daß die Materie, auch wenn wir sie nicht wahrnehmen, existiert. Diese Tatsache ist alles, was wir zu postulieren brauchen, um die Erklärung dafür zu geben, daß wir uns die Gruppen von Wahrnehmungsmöglichkeiten als permanent und unabhängig von uns vorstellen; daß wir sie als objektiv projizieren (*project into objectivity*), und daß wir sie uns als vielleicht fähig denken, für andere Wesen in ähnlicher Weise Wahrnehmungsmöglichkeiten zu bilden wie für uns selbst, sobald wir uns die Idee anderer fühlender Wesen gedacht haben, als wir selbst sind. Und da wir andere fühlende Wesen als existierend tatsächlich erkennen und Impressionen von ihnen empfangen, die mit dieser Hypothese vollständig in Einklang stehen, so akzeptieren wir die Hypothese als eine Wahrheit und glauben, daß die permanenten Wahrnehmungsmöglichkeiten uns und anderen Wesen tatsächlich gemeinsam sind.

Nachdem wir so zur Vorstellung einer abwesenden Gruppe von Möglichkeiten gelangt sind, wird es uns gewiß keine größeren Schwierigkeiten bereiten, die Vernichtung oder Veränderung der Möglichkeiten, während sie anwesend sind, zu denken, als die Vernichtung oder Veränderung der Wahrnehmungen selbst, während sie gegenwärtig sind. Der Holzblock, den ich vor einer Stunde im Feuer sah, ist, wenn ich wieder hinblicke, verzehrt und verschwunden; die Wahrnehmungsmöglichkeiten, die ich mit jenem Namen bezeichnete, sind nicht länger Möglichkeiten. Das Eis, das ich zu derselben Zeit vor das Feuer stellte, ist jetzt Wasser; die Wahrnehmungsmöglichkeiten, die einen Teil der Gruppen bilden, die Eis, nicht aber derjenigen, die Wasser genannt werden, haben aufgehört und anderen Raum gemacht. Alles das ist verständlich, ohne daß wir annehmen, das Holz, das Eis und das Wasser sei etwas unterhalb oder jenseits der permanenten Wahrnehmungsmöglichkeiten. Wenn ich das Verschwinden des Holzes und die Verwandlung des Eises in Wasser der Gegenwart des Feuers zuschreibe: weshalb soll ich dann annehmen, daß das Feuer etwas sei, was unterhalb einer Wahrnehmungsmöglichkeit ist? Meine Erfahrung lehrt mich, daß jene anderen Wahrnehmungsmöglichkeiten nicht auf die erwähnte Art vergehen oder sich ändern, wenn nicht eine andere, unter dem Namen Feuer bekannte Wahrnehmungsmöglichkeit unmittelbar vorher existiert und gleichzeitig mit der Veränderung weiter existiert hat. Ich finde, daß Veränderungen in den permanenten Möglichkeiten stets andere permanente Möglichkeiten zu voraufgehenden Bedingungen haben und mit ihnen durch eine Ordnung oder ein Gesetz verbunden sind, welches ebenso gleichförmig ist wie dasjenige, das die Elemente jeder Gruppe mit einander verknüpft; sogar durch eine viel strengere Ordnung, da die Gesetze der Aufeinanderfolge, der Ursache und Wirkung Gesetze von viel schärferer Präzision sind, als die Gesetze der Gleichzeitigkeit. Die Tatsachen aber, zwischen denen die beobachtete Einförmigkeit der Aufeinanderfolge existiert, sind Tatsachen der Sinne, d. h. entweder wirkliche Wahrnehmungen oder Wahrnehmungsmöglichkeiten, die aus den wirklichen erschlossen werden. So ist die ganze Mannigfaltigkeit von Tatsachen der Natur, so wie wir diese kennen, in dem bloßen Vorhandensein unserer Wahrnehmungen und in den Gesetzen der Ordnung ihres Auftretens gegeben.¹⁾

¹⁾ O'Haulon spricht in seinem kleinen Pamphlet (S. 12--14) sein Bedenken über diesen Punkt in folgenden Worten aus: „Ihre permanenten Wahrnehmungsmöglichkeiten sind, solange sie nicht bewußt werden, nichts Wirkliches. Dennoch sprechen Sie von Veränderungen, die in ihnen stattfinden, und dies unabhängig von unserem Bewußtsein und von unserer Gegenwart oder Abwesenheit . . . Wenn das Feuer, getrennt von jedem Bewußtsein, eine positive Bedingung oder Bedingungen von Wärme und Licht, wenn das Getreide eine positive Bedingung oder ein Inbegriff von

Ich habe hier vom objektiven Standpunkt aus, wie vorher vom subjektiven, eine Auseinandersetzung der psychologischen Theorie und der Art und Weise gegeben, wie sie das erklärt, was als unsere natürliche Überzeugung von der Existenz der Materie angesehen wird. Und ich denke, man wird finden, daß die Erörterung nichts voraussetzt, was ich nicht ausdrücklich postuliert habe, daß ich ferner keine der Tatsachen oder Begriffe postuliert habe, die ich zu erklären unternehme. Man könnte sagen, daß ich ein Ich postuliere — das empfindende Subjekt der Wahrnehmungen. Ich habe angegeben, welche subjektiven und ebenso, welche objektiven Data ich postuliere, und die Erwartung ist eines von ihnen. Ich postuliere ein Ich, sofern die Beziehung auf ein Ich in der Erwartung mit eingeschlossen ist. Aber ich bin berechtigt dies zu tun; denn bis zu diesem Stadium ist es nicht das Ich, sondern die Materie, was ich bemüht gewesen bin, bis zu seinem Ursprung als erworbenen Begriff zu verfolgen.¹⁾

„Bedingungen der Nahrung ist, so ist meine These bewiesen, und Ihr reiner Idealismus fällt zu Boden. Wenn andererseits das Feuer, getrennt von jedem Bewußtsein, nichts Positives ist, dann können Sie, da es, wenn so getrennt, überhaupt nichts ist, kein Recht haben von Modifikationen zu sprechen, die darin stattfinden, gleichviel ob wir schlafen oder wachen, gegenwärtig oder abwesend sind.“

Ich zolle meinem jungen Gegner große Achtung nicht allein wegen der Klarheit seines Dilemmas, sondern weil er so geradeswegs auf den Punkt losgegangen ist, in dem die eigentliche Schwierigkeit des Streites liegt. Aber ich denke, er wird aus dem, was ich im Text gesagt habe, merken, in welcher Weise man ein Recht haben kann, von Modifikationen zu sprechen, die in einer Möglichkeit stattfinden. Und ich denke, er wird instande sein einzusehen, daß die Bedingung eines Phänomens nicht notwendigerweise etwas Positives in seinem Sinne des Wortes oder etwas Objektives zu sein braucht. Sie kann irgend etwas, Positives oder Negatives, Wirklichkeit oder Möglichkeit sein, ohne das jenes Phänomen nicht eingetreten sein würde, was deshalb mit Recht aus seinem Eintreten erschlossen werden kann.

¹⁾ O'Hanlon sagt (S. 14): „Auch wenn man die vollkommene Wahrheit der Behauptung zugesteht, daß es Assoziationen gibt, die natürlicher- und selbst notwendigerweise durch die Ordnung unserer Wahrnehmungen und unserer Erinnerungen an Wahrnehmungen entstanden sind, die, vorausgesetzt, daß keine Intuition einer Außenwelt im Bewußtsein existiert hat, unzweifelhaft den Glauben an sie erzeugen und bewirken würde, daß er als Intuition angesehen wird; wenn man, sage ich, um des Argumentes willen die vollkommene Wahrheit dieser Behauptung zugibt, so kann es dennoch wahr sein, daß der Schluss richtig ist, eine solche Welt existiere, obwohl wir keine Intuition der Außenwelt haben.“ Unzweifelhaft kann es wahr sein. Malebranche z. B., nach dessen System wir die Materie uns weder vorstellen, noch auf irgend eine Weise durch unseren Geist erkennen oder zu erkennen fähig sind, da alle Dinge, die wir sehen oder fühlen, nur als Ideen im göttlichen Geist existieren, glaubte nichtsdestoweniger vollständig an die Realität dieses überflüssigen Rades im Mechanismus des Universums, das sich nur dreht, solange die Maschinerie ihr Werk unabhängig von ihm verrichtet, weil er der Ansicht war, daß Gott selbst ihre Existenz in der Heiligen Schrift behauptet habe; und jeder, der mit Malebranche in seinen Prämissen übereinstimmt, wird wahrscheinlich auch seinem Schluss zustimmen. Für die meisten aber, seien es Philosophen oder gewöhnliche Menschen, besteht die Evidenz, mit der sie glauben, die Materie existiere unabhängig von unserem Geist,

Ich gehe nun zu ebendiesem Gegenstand, dem Ich, und zu den Einwänden über, die man gegen die Art und Weise erhoben hat, wie er im vorigen Kapitel behandelt worden ist.

Nachdem ich gezeigt hatte, daß es zur Erklärung des Glaubens an die Materie, oder mit anderen Worten an ein Nicht-Ich, das, wie angenommen wird, sich in oder mit unseren Wahrnehmungen darbietet, nicht nötig ist, etwas anderes vorauszusetzen als Wahrnehmungen oder zu Gruppen vereinigte Wahrnehmungsmöglichkeiten: nach dem allen war es natürlich und notwendig zu untersuchen, ob das Ich, das der Voraussetzung nach in oder mit jeglichem Bewußtsein dargeboten wird, ebenfalls ein erworbener, in gleicher Weise unerklärbarer Begriff ist. Ich gab deshalb eine Darstellung von dieser phänomenalen Theorie des Ich; ich befreite sie von dem Vorurteil, das ihr in Rücksicht auf Konsequenzen anhaftet, zu denen sie nicht führt, nämlich der Nicht-Existenz erstens unserer Mitgeschöpfe und zweitens Gottes.¹⁾ Ich zeigte aber, daß sie innere Schwierigkeiten bietet, die noch niemand zu beseitigen vermocht hat, da

entweder darin, daß wir sie mit unseren Sinnen wahrnehmen, oder daß ihr Begriff oder der Glaube an sie durch ein ursprüngliches Gesetz unserer Natur zu uns gelangt. Wenn nachgewiesen wird, daß für keine dieser Meinungen ein Grund vorhanden ist: daß alles, dessen wir uns bewußt sind, erklärt werden kann, ohne anzunehmen, daß wir die Materie mit unseren Sinnen wahrnehmen, und daß der Begriff der Materie und der Glaube an sie durch die Gesetze unserer Konstitution in uns entstanden sein können, ohne eine Offenbarung irgend welcher objektiven Realität zu sein: so ist es mit den hauptsächlichsten Evidenzen für die Materie zu Ende; und obwohl ich durchaus bereit bin, jeder anderen Evidenz Gehör zu schenken, so muß ich doch bekennen, daß Malebranches Argument ebenso entscheidend ist, wie irgend ein anderes, das ich zu finden erwarte.

¹⁾ Einige meiner Kritiker haben die Argumente des vorigen Kapitels speziell in diesem Punkte angegriffen. Sie haben behauptet (O'Hanlon ist der eine, der es mit größter Entschiedenheit und Nachdrücklichkeit gesagt hat), daß Menschen ebenso wie unbeseelte Dinge als bloße Zustände meines eigenen Bewußtseins gedacht werden können; daß derselbe Denkprozeß, der nach der psychologischen Theorie den Glauben an die Materie erzeugen kann, selbst wenn sie nicht existiert, ebenso kompetent sein müsse, den Glauben an die Existenz anderer Seelen zu erzeugen, und daß nach dem Sparsamkeitsgesetz (law of Parsimony) die Prinzipien der Theorie uns zu schließen zwingen, daß der Glaube, wenn er entstanden sein kann, auf diese Weise entstanden ist: folglich beseitige die Theorie alle Evidenz von der Existenz anderer Seelen oder anderer Bewußtseinsfäden als unserer eigenen.

Zweifellos würde dies der Fall sein, wenn die einzige Evidenz von der Existenz anderer Bewußtseinsfäden ein natürlicher Glaube wäre, da ein natürlicher Glaube die einzige Evidenz ist, die denkende Menschen jetzt für die Existenz der Materie anerkennen. Es gibt aber eine andere Evidenz, die für die Materie nicht vorhanden und ebenso beweiskräftig ist, wie die andere dies nicht ist. Die Natur dieser Evidenz ist im vorigen Kapitel mit hinlänglicher Ausführlichkeit entwickelt worden, und O'Hanlon hat sie richtig gedeutet als eine einfache Erweiterung „der Prinzipien der induktiven Evidenz, die, wie „die Erfahrung lehrt, sich für meine Bewußtseinszustände bewähren, auf eine „Sphäre, die außerhalb meines Bewußtseins liegt“. Aber er wirft ein (S. 7): „Das postuliert zweierlei: a) daß es eine Sphäre jenseits meines Bewußtseins „gibt, also gerade das, was bewiesen werden soll; b) daß die Gesetze, die

gewisse Attribute, die in unserem Begriff des Ich enthalten sind und gerade seine Grundlage bilden, nämlich das Gedächtnis und die Erwartung, kein Äquivalent in der Materie besitzen,

„in meinem Bewußtsein herrschen, auch in der Sphäre jenseits des Bewußtseins gelten.“

Hierauf antworte ich, daß es diese beiden Dinge nicht postuliert, sondern sie in dem durch die vorliegende Frage erforderlichen Umfange beweist. In der Natur des induktiven Prinzips liegt nichts, was es auf die Grenzen meines eigenen Bewußtseins beschränkt, wenn es ausnahmsweise vorkommt, daß ein Schluß, der die Grenzen meines Bewußtseins überschreitet, den induktiven Bedingungen entspricht.

Ich kenne aus Erfahrung eine Gruppe permanenter Wahrnehmungsmöglichkeiten, die ich meinen Körper nenne, und die, wie mir die Erfahrung zeigt, eine allgemeine Bedingung jedes Teils meines Bewußtseinsfadens ist. Ich kenne auch eine große Anzahl anderer Gruppen, die der einen, die ich meinen Körper nenne, ähnlich sind, die aber nicht wie diese eine Verbindung mit dem Rest meines Bewußtseinsfadens haben. Dies veranlaßt mich einen indirekten Schluß zu ziehen, daß jene anderen Gruppen mit anderen Bewußtseinsfäden verknüpft sind, wie die meinige es mit meinem eignen ist. Wenn die Evidenz hier aufhörte, würde der Schluß nur eine Hypothese sein; er reicht nur bis zu dem untergeordneten Grade induktiver Evidenz, den die Analogie darbietet. Die Evidenz hört indessen hier nicht auf. Denn ich habe angenommen, daß hinter diesen Phänomenen meines eigenen Bewußtseins wirkliche, obwohl nicht von mir selbst erfahrene Bewußtseinszustände (feelings) liegen, die ich wegen der Ähnlichkeit mit meinem Körper andere menschliche Körper nenne. Ich finde, daß mein darauf folgendes Bewußtsein gerade die Wahrnehmungen von einer Sprache, die ich gehört, von Bewegungen und anderen äußeren Gebärden, die ich gesehen, usw. darbietet, welche die Wirkungen oder Konsequenzen wirklicher Bewußtseinszustände in meinem eigenen Falle sind, die, wie ich deshalb erwarten muß, auf jene anderen hypothetischen Bewußtseinszustände folgen, falls diese wirklich existieren. Und so wird die Hypothese verifiziert. Es ist also induktiv bewiesen, daß es eine Sphäre jenseits meines Bewußtseins, d. h. daß es jenseits desselben andere Bewußtseinsarten gibt; denn eine parallele Evidenz in Bezug auf die Materie ist nicht vorhanden. Und es ist induktiv bewiesen, daß soweit jene anderen Bewußtseinsarten in Betracht kommen, die mit ebensovielen, meinem eigenen Körper ähnlichen permanenten Wahrnehmungsmöglichkeiten verbunden sind, die Gesetze, die in meinem Bewußtsein herrschen, auch in der jenseitigen Sphäre gelten, und daß jene anderen Bewußtseinsfäden andere, mir selbst ähnliche Wesen sind.

Die Rechtmäßigkeit dieses Verfahrens läßt keine anderen Einwände, weder reale noch imaginäre zu, als solche, die ebenso gegen induktive Schlüsse innerhalb der Sphäre unseres eigenen wirklichen oder möglichen Bewußtseins erhoben werden können. Tatsachen, von denen ich nie ein Bewußtsein gehabt habe, sind ebenso unbekannte Tatsachen, liegen ebenso abseits von meiner tatsächlichen Erfahrung wie Tatsachen, von denen ich kein Bewußtsein haben kann. Wenn ich von Tatsachen, die ich unmittelbar vorstelle, auf die Existenz anderer Tatsachen schliesse, die mir vielleicht zu wirklichem Bewußtsein kommen könnten (was die Gefühle anderer Menschen nie können), aber niemals kommen, und von denen ich keine andere Evidenz habe als eine Induktion aus der Erfahrung: wie weiß ich dann, daß ich richtig schliesse, daß der Schluß von einem wirklichen Bewußtsein auf eine zufällige Möglichkeit des Bewußtseins, die sich nie verwirklicht hat, berechtigt ist? Sicherlich, weil dieser Schluß aus der Erfahrung durch weitere Erfahrung verifiziert wird, weil jene anderen Erfahrungen, die ich haben müßte, wenn mein Schluß richtig war, tatsächlich eintreten. Diese Bestätigung, welche die Quelle all meines Vertrauens auf die Induktion ist, rechtfertigt dasselbe Vertrauen, wo immer sie gefunden wird. Die fremden Bewußtseinsfäden, deren Existenz

und auf keine Elemente zurückgeführt werden können, die denjenigen ähnlich sind, in welche die Materie durch die psychologische Theorie aufgelöst wird. Nachdem ich diese Tatsachen als durch die psychologische Theorie unerklärbar dargestellt,

ich nach der Analogie meines eigenen Körpers voraussetze, bezeugen die Wahrheit der Voraussetzung durch Gesichts- und Tastwirkungen innerhalb meines eigenen Bewußtseins, die denjenigen ähnlich sind, welche sich aus Wahrnehmungen, Gedanken und Erregungen ergeben, die mir selbst bewußt sind. Die Realität jenseits meiner Bewußtseinssphäre beruht auf der zwiefachen Evidenz ihres Antecedens und ihres Konsequens. Sie ist ein Schluß aufwärts von den Knndgebungen und abwärts von den vorausgehenden Bedingungen; und welcher dieser Schlüsse auch zuerst gezogen werden mag, der andere dient ihm zur Bestätigung.

Ich wage zu hoffen, daß diese Erwägungen die Bedenken O'Hanlons beseitigen werden. Wie aber auch die Schwierigkeit sein mag, sie gilt nicht allein der psychologischen Theorie, sondern man wird ihr ebenso in jeder anderen begegnen. Denn niemand nimmt an, daß die Gefühle oder Bewußtseinszustände anderer Menschen Gegenstände direkter Intuition oder natürlichen Glaubens für uns sind. Wir stellen andere Seelen nicht direkt vor; ihre Realität wird von uns nicht unmittelbar erkannt, sondern vermittelt der ihnen eigenen Evidenz. Und es gibt keine Evidenz, durch die mir bewiesen werden kann, daß in jedem der menschlichen Körper, die ich sehe, ein bewußtes Wesen ist, ohne mein Induktionsverfahren, das ebendieselben Voraussetzungen einschließt, welche die psychologische Theorie erfordert.

Ich muß den Leser noch einige Augenblicke länger anhalten, um auf ein milder schweres Bedenken O'Hanlons zu antworten. Er behauptet, die psychologische Theorie schalte ein fremdes Bewußtsein zwischen zwei mir selbst angehörenden Bewußtseinszuständen ein, als Wirkung des einen und als Ursache des anderen. „Ein Knabe schneidet sich in den Finger und schreit. Das Messer, das Blut und der Körper des Knaben sind (nach Mills Anschauung) nur wirkliche und mögliche Gruppen meiner Wahrnehmungen, und der Schrei ist eine wirkliche Wahrnehmung. Wenn ich Mills Theorie nun weiter akzeptiere, so schliesse ich, daß zwischen dem Schrei und den anderen Wahrnehmungen, nämlich zwischen zwei Reihen meiner eigenen Bewußtseinszustände, ein fremdes Bewußtsein das Gefühl hatte, welches ich Schmerz nenne, und ferner, daß die Wahrnehmungen des Schnitts in den Finger, dieselben Wahrnehmungen, sofern sie mit gewissen Zusätzen und in einer ganz besonderen Art verbunden sind, ihm ebenso angehören wie mir. Dennoch würden, wenn ich nicht zugegen wäre, der Knabe, das Messer, das Blut, der Schrei nur potentiell existieren“ (S. 8, 9). Alle die hier vorhandene scheinbare Widersinnigkeit und wirkliche Verwechslung ist allein der Tatsache zuzuschreiben, daß O'Hanlon trotz seines Scharfsinnes sich in die Theorie, die er verneint, noch nicht genügend hineingedacht hat. Auf dieselbe Evidenz hin, nach der ich fremde Bewußtseinsfäden erkenne, glaube ich, daß die permanenten Wahrnehmungsmöglichkeiten ihnen und mir gemeinsam sind, nicht aber die wirklichen Wahrnehmungen. Die Evidenz beweist mir, daß, wenn auch das Messer, das Blut und der Körper des Knaben, falls ich abwesend wäre, in Bezug auf mich bloße Wahrnehmungsmöglichkeiten sein würden, die ähnlichen Möglichkeiten, deren Existenz ich in ihm erschliesse, als tatsächliche Wahrnehmungen zur Wirklichkeit geworden sind. Und als Bedingungen von Wahrnehmungen in ihm, und nicht von Wahrnehmungen in mir, bilden sie einen Teil der Reihe von Ursachen und Wirkungen, die außerhalb meines Bewußtseins stattfinden. Die Kette der Verursachung ist folgende: 1. eine Modifikation in einer dem Knaben und mir gemeinsamen Gruppe permanenter Wahrnehmungsmöglichkeiten; 2. eine von mir nicht gefühlte Schmerzempfindung im Knaben; 3. der Schrei, der eine Wahrnehmung in mir ist.

liefs ich sie als Tatsachen ohne jedwede Theorie bestehen: ich adoptiere weder die Hypothese der permanenten Möglichkeit als eine genügende Theorie des Ich, trotz der Gegengründe, wie einige meiner Kritiker sich einbildeten, die keine geringe Menge von Argumenten und sarkastischer Bemerkungen vergendet haben, um die Unhaltbarkeit einer solchen Position darzulegen; noch akzeptiere ich andererseits, wie andere angenommen haben, die gewöhnliche Theorie der Seele als einer sogenannten Substanz. Da der Punkt, auf dem nach meiner Erklärung die Frage bleibt, so falsch verstanden worden ist, sehe ich mich genötigt mich ausführlicher auszusprechen.

Da die Tatsache, die allein den Glauben an ein Ich erfordert, die einzige Tatsache, welche die psychologische Theorie nicht erklären kann, die Tatsache des Gedächtnisses ist (denn die Erwartung halte ich sowohl psychologisch als auch logisch für eine Konsequenz des Gedächtnisses), so sehe ich keinen Grund anzunehmen, daß es eine Erkenntnis des Ich gebe, bevor das Gedächtnis beginnt. Es scheint kein Grund vorzuliegen, mit Hamilton und Mansel zu glauben, daß das Ich eine ursprüngliche Darbietung des Bewußtseins sei; daß der bloße Eindruck auf unsere Sinne eher irgend ein Bewußtsein eines Ich in sich schliesse oder mit sich bringe, als das eines Nicht-Ich. Schon unser Begriff eines Ich gewinnt seinen Ursprung (wir haben allen Grund das anzunehmen) von der Repräsentation einer Wahrnehmung im Gedächtnis, sobald er durch das Einzige geweckt wird, was imstande ist ihn zu erwecken, bevor irgend welche Assoziationen gebildet worden sind, nämlich durch das Eintreten einer nachfolgenden, der früheren ähnlichen Wahrnehmung. Die Tatsache, daß wir eine Wahrnehmung wieder erkennen, an sie erinnert werden und, wie wir sagen, erinnern, sie sei früher bewußt gewesen, ist die einfachste und elementarste Tatsache des Gedächtnisses; und das unerklärliche Band oder Gesetz, die organische Verbindung (wie Prof. Mason es nennt), die das gegenwärtige Bewußtsein mit dem vergangenen verbindet, an das es mich erinnert, kommt einer positiven Vorstellung des Ich so nahe, wie wir nach meiner Ansicht sie nur irgend erlangen können. Daß an diesem Bande etwas reales ist, real wie die Wahrnehmungen selbst, und nicht ein bloßes Produkt der Denkgesetze ohne jedwede ihm entsprechende Tatsache, halte ich für unzweifelhaft. Die genaue Natur des Prozesses, durch den wir es erkennen, ist sehr strittig. Ob wir uns seiner im Akt der Erinnerung direkt bewußt sind, wie wir uns in der Tatsache, aufeinanderfolgende Wahrnehmungen zu besitzen, der Aufeinanderfolge bewußt sind, oder ob wir uns eines Ich nach der Ansicht Kants überhaupt nicht bewußt, sondern gezwungen sind, es als eine notwendige Bedingung des Gedächtnisses ¹⁾ vor auszusetzen, will ich nicht entscheiden. Aber

¹⁾ Mahaffy meint, daß die Frage auf Grund der Evidenz des Bewußtseins

dieses ursprüngliche Element, das keine natürliche Gemeinschaft mit einem der Dinge hat, die unseren Benennungen entsprechen, und dem wir, ohne eine falsche und unbegründete Theorie mit-einzuschließen, keinen Namen geben können als seinen eigenen besonderen, ist das Ich oder Selbst. Als solchem schreibe ich dem Ich — meiner eigenen Seele — eine Realität zu, die verschieden von jener realen Existenz als permanente Möglichkeit ist, welche die einzige Realität ausmacht, die ich in der Materie anerkenne; und durch einen ehrlichen auf Erfahrung begründeten Schluß von diesem einen Ich lege ich dieselbe Realität auch anderen Ich oder Seelen bei.

Ich hoffe so meine Position zu der Realität des Ich, sofern sie als eine Frage der Ontologie betrachtet wird, klarer definiert zu haben, und kehre nun zu meinem Ausgangspunkt, der Relativität der menschlichen Erkenntnis zurück. Ich behaupte (hier in völliger Übereinstimmung mit Hamilton), daß die Seele, was auch die Natur der wirklichen Existenz, die wir in der Seele anzuerkennen gezwungen sind, sein mag, sich selbst nur phänomenal als die Reihe ihrer Gefühle oder Bewußtseinsarten erkennt. Wir sind gezwungen, jeden Teil der Reihe als mit den anderen durch etwas Gemeinsames verbunden aufzufassen, was nicht die Bewußtseinszustände (feelings) selbst sind, ebenso wie die Aufeinanderfolge der Bewußtseinszustände nicht in den Bewußtseinszuständen selbst besteht. Und da das, was im ersten Fall dasselbe ist wie im zweiten, im zweiten wie im dritten, im dritten wie im vierten usw., im ersten und im fünfzigsten dasselbe sein muß, so ist dieses gemeinsame Element ein permanentes Element. Darüber hinaus aber können wir nichts von ihm aussagen als die Bewußtseinszustände selbst. Die Gefühle oder Bewußtseinsformen, die ihm angehören oder angehört haben, und die Möglichkeiten ihrer mehr zu haben, sind die einzigen Tatsachen, die vom Ich behauptet werden können, die einzigen positiven Attribute außer der Permanenz, die wir ihm beilegen können. Infolgedessen gebrauche ich gelegentlich die Worte „Seele“ und „Bewußtseinsfaden“ abwechselnd, und die Seele als existierend und die Seele als Objekt der Erkenntnis wie gegenseitig vertauschbar: dies aber nur der Kürze halber, und die Erläuterungen, die ich jetzt gegeben habe, müssen immer als einbegriffen betrachtet werden.¹⁾

selbst zu gunsten Kants entschieden werden kann. „Sind Sie,“ fragt er (S. LVI), „sich bewußt, sich selbst als eine Substanz dargeboten zu werden? Oder sind Sie sich nur bewußt, daß Sie in jedem Akt des Denkens ein permanentes Ich voraussetzen, und ihn immer auf das Ich beziehen müssen, während Sie doch dieses Ich nicht greifen können und es eine verborgene Basis bleibt, auf der Sie den Bau Ihrer Gedanken errichten? Welche dieser Meinungen werden die meisten Menschen annehmen? Im Grunde betrachtet ist Kants Anschauung die einfachere und mit der gewöhnlichen Sprache besser vereinbar.“

¹⁾ Dr. McCosh hat seinen Angriff auf die Lehre von den permanenten Möglichkeiten erneuert. Ich kann aber in seinen späteren Bemerkungen,

soweit sie zur Sache gehören, nicht viel mehr finden als eine Wiederholung der früheren. Über einige minder wichtige Punkte bringt er in der Tat einiges Neue. Er geht streng mit mir ins Gericht, weil ich Bedenken trage zu entscheiden, ob das Attribut der Aufeinanderfolge, die zwischen unseren Wahrnehmungen stattfindet, in den Wahrnehmungen selbst gegeben oder ihnen durch ein Gesetz des Geistes beigelegt wird. Die erste Annahme charakterisiert er als eine bloß sprachliche Verallgemeinerung wie die, welche ich Condillac vorgeworfen habe, wobei er die Ansicht vergißt, die von einigen scharfsinnigen Metaphysikern vertreten wird und keine bloß sprachliche Verallgemeinerung ist, daß Wahrnehmungen besitzen, die einander folgen, nur dasselbe ist wie mehr Wahrnehmungen besitzen als eine. Die andere Annahme, daß das Attribut der Aufeinanderfolge durch ein Gesetz des Geistes unseren Wahrnehmungen angefügt wird, gibt dem Geist, wie er behauptet, „die Macht, im Laufe ihrer Ausübung eine gänzlich neue Idee zu erzeugen“, eine Ansicht, die mit meiner „empirischen Theorie“ ganz und gar unvereinbar sei; er sagt aber nicht, mit welcher Theorie. In jedem System menschlicher Erkenntnis, das ich zu bilden vermag, sind die Ähnlichkeiten sowie die Aufeinanderfolgen und Koexistenzen unserer Wahrnehmungen wirkliche Tatsachen und Objekte direkter Apprehension. Ob man sagt, daß wir sie mit unseren Sinnen apprehendieren oder mit unserem Geiste (was die wirkliche Bedeutung der Alternative ist, die ich offen gelassen habe), berührt keine meiner Theorien und ist für mich gleichgültig.

Der merkwürdigste Teil der Erwiderung von Dr. McCosh besteht darin, daß er meint, nach meiner „Theorie“ gebe es keinen Unterschied zwischen Wahrnehmungen und Gedanken. Nach ihm müßten, wenn ich recht habe, die Tatsachen äußerer Natur, da sie nur Wahrnehmungsmöglichkeiten sind, nach „geistigen Gesetzen d. h. nach den Assoziationsgesetzen“ aufeinanderfolgen. Der Leser wird kaum glauben, daß ich Dr. McCosh nicht falsch darstelle; aber ich verweise ihn auf den Artikel S. 345 und 346.

Dr. McCosh behauptet außerdem, daß die Wirkung der Körper auf einander nicht durch die Hypothese der Immaterialität erklärt werden kann. Er beruft sich darauf, mich in diesem Punkte bei einer Flüchtigkeit ertappt zu haben, und scheint die Antwort, die ich ihm zu geben genötigt war, für meinen eigenen Nachgedanken zu halten. Das beweist nur, daß McCosh schon die Elemente der Berkeleyschen Kontroverse, wenn er sie je gekannt, vergessen hat. Jeder, der etwas von ihr weiß, ist weit über die Stufe des Denkens hinausgelangt, auf der McCosh verbleibt. Man würde Berkeley in der Tat leicht widerlegt haben, wenn seine Lehre keine Erklärung für den größeren Teil aller der Phänomene physischer Natur geben könnte.

Kapitel 13.

Die psychologische Theorie von den primären Qualitäten der Materie.

Aus den angeführten Gründen scheint mir, daß Hamilton im Unrecht ist, wenn er behauptet, ein Ich und ein Nicht-Ich werden in unserem ursprünglichen Bewußtsein unmittelbar apprehendiert. Aller Wahrscheinlichkeit nach erhalten wir einen Begriff des Nicht-Ich erst nach beträchtlicher Erfahrung von der Wiederkehr der Wahrnehmungen nach festen Gesetzen und in Gruppen.¹⁾ Es ist auch nicht glaublich, daß die erste Wahrnehmung, die wir erfahren, irgend einen Begriff eines Ich oder Selbst in uns wach ruft. Sie zu einem Ich in Beziehung bringen, heißt sie als Teil einer Reihe von Bewußtseinszuständen betrachten, die zum Teil bereits vergangen sind. Die Identifikation eines gegenwärtigen mit einem erinnerten, als vergangen erkannten Zustande ist das, was nach meinem Dafürhalten die Erkenntnis bildet, daß ich es bin, der sich dieses Zustandes bewußt ist. „Ich“ bedeutet den, der gestern oder vorgestern etwas sah, berührte oder fühlte. Keine Einzelwahrnehmung kann eine persönliche Identität eingeben (suggest): diese erfordert eine Reihe von Wahrnehmungen, die als eine Kette von Aufeinanderfolgen gedacht und in Gedanken zu einer Einheit zusammengefaßt werden.

¹⁾ In der ersten Ausgabe sagte ich: „Aber ohne den Begriff des Nicht-Ich können wir nicht den des Ich haben, der zu ihm in Gegensatz steht.“ Als ich dies sagte, übersah ich die Tatsache, daß meine eigenen Wahrnehmungen und anderen Bewußtseinszustände, sofern sie von dem, was ich das Ich nenne, verschieden sind, ein genügendes Nicht-Ich bilden, um das Ich erkennbar zu machen. Der für alle Erkenntnis erforderliche Gegensatz wird durch die Antithese zwischen dem Ich und den besonderen Modifikationen des Ich hinreichend gegeben.

Aber wie dem auch sei: wir bringen unser gesamtes sensitives Leben hindurch, außer in seinen ersten Anfängen, unzweifelhaft unsere Wahrnehmungen zu einem Ich und einem Nicht-Ich in Beziehung. Sobald ich einerseits den Begriff von permanenten Wahrnehmungsmöglichkeiten, andererseits von jener fortgesetzten Reihe von Bewußtseinszuständen gebildet habe, die ich mein Leben nenne, werden diese beiden Begriffe durch eine unwiderstehliche Assoziation bei jeder Wahrnehmung, die ich habe, zurück gerufen. Sie repräsentieren zwei Dinge, mit denen beiden der Wahrnehmungsinhalt des Augenblicks, sei er, was er wolle, in Relation steht; und ich kann mir der Wahrnehmung nicht bewußt sein, ohne mir ihrer als auf diese beiden Dinge bezogen bewußt zu sein. Sie haben demgemäß relative Namen erhalten, welche die fragliche doppelte Relation zum Ausdruck bringen. Der Bewußtseinsfaden, von dem ich die Wahrnehmung als einen Teil erkenne, ist das Subjekt der Wahrnehmung. Die Gruppe permanenter Wahrnehmungsmöglichkeiten, auf die ich sie beziehe, und die teilweise in ihr wirklich und gegenwärtig wird, ist ihr Objekt. Die Wahrnehmung selbst müßte eine korrelative Benennung haben, oder vielmehr zwei solcher Benennungen, deren eine sie in ihrem Gegensatz zum Subjekt, während die andere sie im Gegensatz zum Objekt bezeichnet. Es ist aber eine bemerkenswerte Tatsache, daß diese Notwendigkeit nicht empfunden worden ist, und daß man gemeint hat, das Bedürfnis eines korrelativen für jeden relativen Namen sei durch die Ausdrücke Objekt und Subjekt selbst befriedigt, da das Objekt und Subjekt nicht in ihrer respektiven Relation zur Wahrnehmung betrachtet, sondern als in direkter Wechselbeziehung zu einander stehend angesehen wurden. Es ist richtig, daß sie in Beziehung zu einander stehen, aber nur durch die Wahrnehmung; ihre Relation zu einander besteht in der eigentümlichen und verschiedenen Relation, in der sie, jedes für sich, zur Wahrnehmung stehen. Wir haben eine Vorstellung sowohl vom Subjekt als vom Objekt, sowohl vom Geist als von der Materie nur als von einem Etwas, zu dem wir unsere Wahrnehmungen und jedwede sonstigen Zustände (feelings), deren wir uns bewußt sind, in Beziehung bringen. Schon die Existenz beider, soweit sie uns erkennbar ist, besteht nur in der Relation, die sie zu unseren Bewußtseinszuständen haben. Ihre Relation zu einander ist nur die Relation zwischen diesen beiden

Relationen. Die unmittelbaren Korrelative sind nicht das Paar ‚Objekt, Subjekt‘; sondern die beiden Paare ‚Objekt‘ d. i. die Wahrnehmung objektiv betrachtet, und ‚Subjekt‘, d. i. die Wahrnehmung subjektiv betrachtet. Der Grund, warum dies übersehen wird, ließe sich leicht nachweisen, und würde eine gute Illustration zu jenem wichtigen Teil der Assoziationsgesetze liefern, den man als Gesetze des Vergessens (Laws of Obliviscence) bezeichnen könnte.

Demnächst habe ich von einer psychologischen Tatsache zu sprechen, die ebenfalls eine Konsequenz der Assoziationsgesetze ist, und ohne deren volle Würdigung die Idee der Materie nur in ihrem ursprünglichen Grundbau verstanden werden kann, nicht aber in dem Oberbau, den die Gesetze unserer tatsächlichen Erfahrung auf diesem aufgeführt haben. Wir sind gewöhnt, gewisse unserer Wahrnehmungen hauptsächlich subjektiv, andere hauptsächlich objektiv zu betrachten. In Ansehung der erstgenannten Wahrnehmungen ist die Relation, in der wir sie am häufigsten, am gewohnheitsmäßigsten und deshalb am leichtesten betrachten, ihre Relation zu der Reihe von Bewusstseinszuständen, deren einen Teil sie bilden, und die, in Gedanken zu einer einzigen Vorstellung verdichtet, Subjekt genannt wird. In Ansehung der zweiten oben genannten Wahrnehmungen ist die Relation, in der wir sie vorzugsweise betrachten, die Relation zu einer Gruppe oder zu der Art einer Gruppe permanenter Wahrnehmungsmöglichkeiten, deren gegenwärtige Existenz uns durch die in dem Augenblick gegebene (felt) Wahrnehmung bezeugt, und die das Objekt genannt wird. Der Unterschied zwischen diesen beiden Klassen unserer Wahrnehmungen entspricht dem Unterschied, der von der Mehrzahl der Philosophen zwischen den primären und den sekundären Qualitäten der Materie gemacht wird.

Natürlich können wir an alle oder irgendwelche unserer Wahrnehmungen in Relation zu ihren Objekten denken, d. h. in Relation zu den permanenten Gruppen von Wahrnehmungsmöglichkeiten, zu denen wir sie geistig in Beziehung bringen. Dies ist der hauptsächlichste Unterschied zwischen unseren Wahrnehmungen und demjenigen, was wir als unsere rein geistigen Bewusstseinszustände (feelings) betrachten. Diese beziehen wir auf keine Gruppe permanenter Möglichkeiten; und für sie ist der Unterschied von Subjekt und Objekt lediglich

nominell. Diese Bewußtseinszustände haben Objekte nur in metaphorischem Sinne: es ist nichts in ihm als der Bewußtseinszustand und sein Subjekt. Die Metaphysiker sind gezwungen, den Bewußtseinszustand selbst das Objekt zu nennen. Unsere Wahrnehmungen dagegen haben alle ihre Objekte; sie sind alle fähig, unter irgend eine Gruppe permanenter Möglichkeiten subsumiert und auf die Gegenwart jener besonderen Klasse von Möglichkeiten als der vorausgehenden Bedingung oder Ursache ihrer eigenen Existenz bezogen zu werden. Es gibt indessen einige Wahrnehmungen, bei deren Bewußtsein die Beziehung auf ihr Objekt nicht eine so klar hervortretende und vorherrschende Rolle spielt, wie bei anderen. Dies gilt insbesondere für Wahrnehmungen, die uns ihrer selbst wegen von hohem Interesse sind, und bei denen wir bereitwillig verweilen, oder die uns durch ihre Intensität zwingen, unsere Aufmerksamkeit auf sie zu konzentrieren. Dieses sind natürlich unsere Lust- und Unlustgefühle. Bei diesen richtet sich unsere Aufmerksamkeit naturgemäß in einem höheren Grade auf die Wahrnehmungen selbst, und nur in geringerem auf die Gegenstände, von deren Existenz sie Merkmale sind. Und von den beiden Vorstellungen, zu denen sie in Relation stehen, ist diejenige, auf die wir sie zu beziehen am meisten geneigt sind, das Subjekt. Denn unsere Lust- und Unlustgefühle sind als Merkmale nicht wichtiger als irgend eine andere unserer Wahrnehmungen; aber sie besitzen eine viel größere Bedeutung als jeder andere Teil des Bewußtseinsfadens, der unser empfindendes Leben bildet. In der Tat würden wir viele unserer inneren körperlich bedingten Schmerzen schwerlich auf ein Objekt überhaupt beziehen, wäre es nicht wegen der spät und langsam erworbenen Erkenntnis, daß sie stets mit einer örtlichen organischen Störung in Zusammenhang stehen, von der wir kein gegenwärtiges Bewußtsein haben, die deshalb eine bloße Wahrnehmungsmöglichkeit ist. Bei denjenigen Wahrnehmungen dagegen, die an sich fast gleichgiltig sind, verweilt unsere Aufmerksamkeit nicht; unser Bewußtsein von ihnen ist ein zu momentanes, um deutlich zu sein, und wir gehen von ihnen zu den permanenten Wahrnehmungsmöglichkeiten über, deren Zeichen sie bilden, und die allein für uns wichtig sind. Wir bemerken kaum die Relation zwischen diesen Wahrnehmungen und der subjektiven Bewußtseinskette, von der sie einen so äußerst unbedeutenden Teil ausmachen.

Die Wahrnehmung ist für uns kaum etwas anderes als das Glied, das eine Gruppe permanenter Möglichkeiten in unser Bewußtsein drängt; diese Gruppe umfaßt das einzige, was unseren Gedanken deutlich gegenwärtig ist. Die eindruckslöse organische Wahrnehmung geht in der bloßen geistigen Eingebung (*suggestion*) verloren, und wir scheinen dasjenige direkt zu erkennen, woran wir nur durch Assoziation denken, und was wir nur durch Erschließen erkennen. Die Wahrnehmung wird gleichsam ausgelöscht, und die Vorstellung scheint an ihre Stelle getreten zu sein. Diese Wahrheit wird, obwohl nicht mit genügender Bestimmtheit, in einer der Lieblingslehren Hamiltons ausgesprochen, daß in den Operationen unserer Sinne die Wahrnehmung am größten ist, wenn die Vorstellung am geringsten, und am geringsten, wenn die Vorstellung am größten ist; oder, wie er es in sehr ungenauer mathematischer Formulierung ausdrückt, daß Wahrnehmung und Vorstellung in umgekehrtem Verhältnis zu einander stehen.

An diejenigen Wahrnehmungen, die ohne absolut indifferent zu sein, nicht in starkem Grade angenehm oder unangenehm sind, denken wir gewöhnlich nur als mit Objekten verbunden oder als von Objekten ausgehend. Und ich möchte entgegen der Meinung vieler Philosophen glauben, daß jeder unserer Sinne oder jedenfalls jede Kombination von mehr als einem Sinn genügt haben würde, uns eine Idee von der Materie zu geben. Wenn wir nur die Sinne des Geruchs, des Gefühls und des Gehörs, deren Wahrnehmungen aber nach festen Gesetzen der Koexistenz hätten, so daß sie, so oft wir eine von ihnen haben, uns die gegenwärtige Möglichkeit anzeigen würden, alle die anderen zu erlangen, so würden wir nach meiner Meinung den Begriff von Gruppen aus Wahrnehmungsmöglichkeiten gebildet und jede besondere Wahrnehmung zu einer dieser Gruppen in Beziehung gebracht haben, die in Relation zu allen so auf sie bezogenen Wahrnehmungen ein Objekt geworden und in unseren Gedanken mit der der Materie eigenen Permanenz und Gegenständlichkeit bekleidet worden sein würde. Wenn wir aber auch in diesem Fall eine Idee der Materie gehabt haben könnten, so würde diese Idee doch notwendigerweise sehr verschieden von derjenigen beschaffen gewesen sein, die wir jetzt besitzen. Denn so wie unsere Konstitution in Wirklichkeit ist, sind unsere Geruchs-, Tast- und Gehörswahrnehmungen und, wie

ich (mit der großen Mehrzahl der Philosophen) glaube, auch die Gesichtswahrnehmungen nicht direkt zusammen gruppiert, sondern vermittelt der Verbindung, die sie alle nach den Gesetzen der Koexistenz oder der Verursachung mit denjenigen Wahrnehmungen zeigen, die auf den Tastsinn und die Muskeln bezogen werden können, d. h. mit denjenigen, die den Bezeichnungen des Widerstandes, der Ausdehnung und Gestalt entsprechen. Diese also werden die führenden und am deutlichsten hervortretenden Elemente in allen Gruppen: wo diese sind, ist die Gruppe; jedes andere Glied der Gruppe bietet sich unseren Gedanken nicht sowohl als das dar, was es an sich ist, sondern vielmehr als ein Merkmal von diesen. Wie die ganze Gruppe zu jeder der sie zusammensetzenden Wahrnehmungen, die in einem gegebenen Moment verwirklicht wird, in der Relation des Objekts steht, so werden diese speziellen Teile der Gruppe gleichsam zum Objekt in Relation nicht allein zu wirklichen Wahrnehmungen, sondern zu allen übrig bleibenden Wahrnehmungsmöglichkeiten, welche die Gruppe einschließt. Die permanenten Wahrnehmungsmöglichkeiten des Tastsinnes und der Muskeln bilden eine Gruppe innerhalb der Gruppe — eine Art inneren Kerns, der noch mehr als grundlegend gedacht wird als die übrigen, und von dem alle die anderen in der Gruppe enthaltenen Wahrnehmungsmöglichkeiten abzuhängen scheinen. Und diese werden von einem bestimmten Gesichtspunkt aus als Wirkungen betrachtet, deren Ursache dieser Kern ist, von einem anderen als Attribute, deren Substrat oder Substanz er bildet. Auf diese Weise geschieht es, daß unsere Vorstellung von der Materie schließlich aus Widerstand, Ausdehnung und Gestalt, im Verein mit gemischten Kräften, andere Wahrnehmungen zu erregen, besteht. Diese drei Attribute werden zu den wesentlichsten Bestandteilen der Materie; und wo sie nicht angetroffen werden, zögern wir, den Namen anzuwenden.

Von diesen Eigenschaften, die folgerichtig die primären Qualitäten der Materie genannt werden, ist, wie durch zahlreiche wissenschaftliche Kontroversen bewiesen ist, die wesentlichste der Widerstand. Wenn die Frage entsteht, ob etwas, was unsere Sinne auf eine besondere Weise reizt, ob Hitze z. B., Licht oder Elektrizität Materie ist oder nicht, so scheint immer gemeint zu sein: setzt dies der Bewegung einen, wenn auch noch so kleinen Widerstand entgegen? Wenn man nachweisen

könnte, daß dies der Fall ist, so würde sofort allem Zweifel ein Ende bereitet sein. Daß Widerstand nur ein anderer Name ist für eine Wahrnehmung unseres Muskelsystems verbunden mit einer Tastwahrnehmung, ist von vielen Philosophen gezeigt worden und kann schwerlich noch länger in Zweifel gezogen werden. Wenn wir die Muskeln des Armes zusammenziehen, sei es durch eine Betätigung unseres Willens oder durch eine unfreiwillige Äußerung unserer spontanen Nerventätigkeit, so wird die Zusammenziehung von einem Wahrnehmungszustand begleitet, der verschieden ist, je nachdem die auf die Kontraktion der Muskeln folgende Ortsveränderung frei fort-dauert oder auf ein Hindernis stößt. Im ersten Falle ist die Wahrnehmung die einer Bewegung durch leeren Raum. Nachdem wir dies (wie wir einmal annehmen wollen) verschiedene Male erfahren haben, machen wir plötzlich eine andere Erfahrung: die Reihe von Wahrnehmungen, welche die Bewegung unseres Armes begleitet, wird gegen unsere Absicht, und ohne daß wir es erwarten, zu einem jähen Halt gebracht. Diese Unterbrechung würde an sich nicht notwendigerweise den Glauben an ein äußeres Hindernis eingeben. Das Hindernis könnte in unseren Organen liegen; es könnte aus Paralyse entstehen, oder aus einem Kraftverlust infolge von Ermüdung. In keinem dieser Fälle aber würden die Muskeln zusammengezogen worden sein, noch würden wir die Wahrnehmung gehabt haben, die ihre Kontraktion begleitet. Wir mögen den Willen gehabt haben, unsere Muskelkraft anzustrengen; die Anstrengung hat aber nicht stattgefunden.¹⁾ Wenn sie stattfindet und von der gewöhnlichen Muskelwahrnehmung begleitet ist, das bestimmte

¹⁾ Hamilton meint (Dissertations on Reid, S. 854, 855), daß wir uns des Widerstandes durch eine „geistige Anstrengung oder einen *nisus* zu bewegen“ bewußt sind, die sich beide von dem ursprünglichen Willen zu bewegen und von der Muskelwahrnehmung unterscheiden. „Denn wir sind uns“, sagt er, „seiner bewußt, obwohl wir durch eine Narkose oder Betäubung der „sensitiven Nerven alles Gefühl der Bewegung des Gliedes verlieren, obwohl „durch eine Paralyse der motorischen Nerven keine Bewegung des Gliedes „auf die geistige Anstrengung es zu bewegen folgt, obwohl durch einen „abnormen Reiz der Muskelfasern eine Kontraktion in ihnen selbst gegen „unseren Willen verursacht wird.“ Wenn alles das wahr ist — obwohl man uns nicht sagt, durch welche Experimente es substantiiert worden ist —, so zeigt es doch keineswegs, daß ein geistiger *nisus* nicht physisch da ist, sondern es verlegt nur den Sitz des *nisus* von den Nerven nach dem Gehirn.

Gefühl aber, das ich Wahrnehmung der Bewegung im leeren Raum genannt habe, nicht folgt, so haben wir das, was das Gefühl des Widerstandes oder mit anderen Worten behinderte Muskeltätigkeit genannt wird; und dieses Gefühl ist das Grundelement in dem Begriff der Materie, der sich aus unserer gewöhnlichen Erfahrung ergibt. Gleichzeitig aber mit diesem Gefühl des Widerstandes haben wir auch Tastempfindungen, Wahrnehmungen, deren Organe nicht die durch unsere Muskeln verbreiteten Nerven sind, sondern solche, die ein Netz unter der Haut bilden: die Wahrnehmungen, die durch passiven Kontakt mit Körpern ohne Muskeltätigkeit hervorgerufen werden. Diese Hautwahrnehmungen einfacher Berührung begleiten die Muskelwahrnehmung des Widerstands unabänderlich; denn wir müssen den Gegenstand berühren, bevor wir fühlen können, daß er unserem Druck widersteht. Es wird also bald eine untrennbare Assoziation zwischen ihnen gebildet. So oft wir einen Widerstand fühlen, sind wir uns vorher eines Kontakts bewußt gewesen. So oft wir eines Kontakts bewußt gewesen sind, wissen wir, daß wir, wenn wir eine Muskeltätigkeit auszuüben hätten, mehr oder weniger Widerstand fühlen würden. Auf diese Weise wird die erste, grundlegende Gruppe genannter Wahrnehmungsmöglichkeiten gebildet. Und da wir bald erkennen, daß alle unsere anderen Wahrnehmungen in der Tat mit permanenten Widerstandsmöglichkeiten verknüpft sind, daß wir in Koexistenz mit ihnen bei genügendem Suchen immer etwas finden würden, was uns das Gefühl des Kontakts mit der Muskelwahrnehmung des Widerstandes gäbe, so ist unsere Idee der Materie als einer Widerstand leistenden Ursache gemischter Wahrnehmungen jetzt festgestellt.

Beiläufig wollen wir das elementare Beispiel beachten, das hier von dem Gesetz der untrennbaren Assoziation und von der Wirksamkeit dieses Gesetzes geliefert wird, dasjenige zu konstruieren, was nach seiner Konstruktion durch kein direktes Befragen des Bewußtseins von einer Intuition unterschieden werden kann. Die Wahrnehmung, die durch einfache Berührung eines Gegenstandes mit der Haut hervorgebracht wird ohne jeden Druck — oder selbst mit Druck, aber ohne Gegenreaktion unserer Muskeln —, wird wahrscheinlich ebenso spontan wie eine Wahrnehmung der Wärme oder Kälte auf irgend eine Ursache außer uns bezogen werden. Wenn aber in der Erfahrung die beständige

Koexistenz dieser Wahrnehmung eines Kontakts mit derjenigen eines Widerstandes gegen unsere Muskelanstrengung, so oft eine solche Anstrengung gemacht wird, die erste Wahrnehmung zu einem Merkmal oder Zeichen einer permanenten Möglichkeit der zweiten erhoben hat: von dem Zeitpunkt ab haben wir nicht sobald die Hautwahrnehmung, die wir als Tastwahrnehmung bezeichnen, als wir auch etwas Äußeres erkennen oder, wie wir es nennen, vorstellen (*perceive*), was der Idee entspricht, die wir jetzt von der Materie als einem Widerstand leistenden Gegenstand bilden. Unsere Tastwahrnehmungen sind Repräsentanten der Widerstandswahrnehmungen geworden, mit denen sie gewohnheitsgemäß koexistieren; gerade wie Philosophen nachgewiesen haben, daß die durch unseren Gesichtssinn gegebenen Wahrnehmungen verschiedener Farbenschattierungen und die Muskelwahrnehmungen, welche die verschiedenen Bewegungen des Auges begleiten, zu Repräsentanten jener Wahrnehmungen des Tastsinnes und der lokomotorischen Muskeln werden, die den einzigen realen Sinn für das abgeben, was wir die Entfernung eines Körpers von uns nennen.⁴⁾

Die nächste unter den primären Qualitäten der Materie ist die Ausdehnung, die lange als einer der hauptsächlichsten Steine des Anstoßes der psychologischen Theorie betrachtet worden ist. Reid und Stewart waren geneigt, die ganze Frage des intuitiven Charakters unserer Erkenntnis der Materie von der Unfähigkeit der Psychologen abhängen zu lassen, für die Idee der Ausdehnung einen Ursprung anzugeben oder sie in

⁴⁾ Hamilton macht einen Unterschied zwischen zwei Arten von Widerstand oder vielmehr zwischen zwei Bedeutungen des Wortes: der einen, die ich erwähnt habe, und die eine Wahrnehmung unseres Muskelsystems ist, und einer anderen, nämlich der Eigenschaft der Materie, welche die alten Schriftsteller Undurchdringbarkeit genannt haben, und die dasjenige ist, wodurch etwas, so fähig es auch sein mag auf einen kleineren Raum zusammengedrückt zu werden, widerstrebt, seine Ausdehnung gänzlich aufzugeben und aus dem Raum überhaupt verdrängt zu werden. Diese beiden Arten des Widerstandes sind indessen nur als zwei Arten desselben Bewußtseinszustandes zu betrachten und zu benennen. Denn wenn der Körper gänzlich aus dem Raum verdrängt werden könnte, so würde der einzige Weg zu entdecken, daß er verschwunden ist, in dem plötzlichen Aufhören aller Widerstandswahrnehmungen bestehen. Es ist immer die Muskelwahrnehmung, welche die Gegenwart, und ihre Negation, welche die Abwesenheit der Materie in irgend einem gegebenen Teil des Raumes ausmacht.

eine Kombination von Wahrnehmungen und Erinnerungen an Wahrnehmungen aufzulösen. Auch Hamilton legt ihrem Beispiel entsprechend auf diesen Punkt großes Gewicht.

Die Antwort der gegnerischen Schule will ich in der neuesten und vervollkommensten Form vorlegen, wie sie von Prof. Bain im ersten Teil seines großen Werkes über den Geist gegeben wird.¹⁾

Bain erkennt zwei Arten oder Modi verschiedener Empfindlichkeiten im Empfindungsvermögen der Muskeln an: die eine entspricht dem Intensitätsgrad der Muskelanstrengung, dem Betrag aufgebotener Energie, die andere der Dauer, der längeren oder kürzeren Fortsetzung derselben Anstrengung. Die erste

¹⁾ „The Senses and the Intellect“, S. 113–117. Mein erster Auszug stammt aus der Originalausgabe; denn in der kürzlich erschienenen (und durch viele wertvolle Verbesserungen bereicherten) Ausgabe wird die Auseinandersetzung, die ich hier anführe, mehr summarisch und in einer für meinen Zweck weniger geeigneten Weise gegeben.

[Dr. McCosh spricht ohne jede Berechtigung von Bain, als ob er „die in Mills Logik hin und her zerstreuten Darstellungen in ein einziges System „verarbeitet“ habe“; und an einer anderen Stelle (S. 123, 124) bezieht er sich auf ihn und Herbert Spencer (Herbert Spencer?), als ob sie lediglich eine von mir angedeutete Untersuchung zur Ausführung bringen. Coleridge erinnerte einen seiner Kritiker daran, daß es in der Welt so etwas wie Quellen gibt, und daß das Wasser, das ein Mensch schöpft, nicht notwendigerweise aus einem Loch in der Zisterne eines anderen kommen muß. Bain bedurfte keines Vorgängers als unserer gemeinsamen Vorläufer, und hat mich über diese Gegenstände viel mehr belehrt, als ich ihn mit irgend welcher vernünftigen Wahrscheinlichkeit hätte lehren können. In einem entsprechenden Irrtum verfällt McCosh in Bezug auf mich, wenn er es „dem Einfluß“ von Comte zuschreibt, daß „ich es als unmöglich für den Geist betrachte, bis zu „den ersten oder Endursachen vorzudringen oder die Natur der Dinge zu „erkennen“. Die größere Hälfte meines „System der Logik“ einschließlich aller seiner grundlegenden Lehren war geschrieben, bevor ich den „Cours de Philosophie Positive“ je gesehen hatte. Das Werk verdankte Comte viele wertvolle Gedanken; nur eine kurze Liste würde die Kapitel, selbst die Seiten, die sie enthalten, leer machen. Mit der allgemeinen Lehre, die McCoshs Worte so unvollkommen ausdrücken, daß unsere Erkenntnis nur eine Erkenntnis der Koexistenzen und der Sequenzen oder der Ähnlichkeiten der Phänomene ist, war ich schon als Knabe aus den Lehren meines Vaters vertraut, der sie gelernt hatte, wo Comte sie gelernt hatte: aus den Methoden der Physik und den Schriften ihrer philosophischen Vorläufer. Immer seit den Tagen Humes ist diese Lehre allgemeines Eigentum der philosophischen Welt gewesen. Seit der Zeit Browns ist sie sogar in die populäre Philosophie eingedrungen. Ich habe eine kurze Geschichte von ihr in „Auguste Comte und Positivismus“ gegeben.]

macht uns mit den Graden des Widerstandes bekannt, den wir nach der Intensität der zu seiner Überwindung notwendigen Muskulenergie abschätzen. Der zweiten schulden wir nach Bains Ansicht unsere Idee der Ausdehnung.

„Wenn ein Muskel sich zusammenzuziehen oder ein Glied „sich zu krümmen anfängt, so haben wir eine deutliche Emp- „findung, wie weit die Kontraktion oder die Krümmung geführt „worden ist; in dieser speziellen Empfindlichkeit ist etwas, was „eine Art von Gefühl für eine halbe, eine andere für drei „Viertel, und eine dritte für totale Zusammenziehung verursacht. „Es ist bereits gesagt worden, daß unser Gefühl sich bewegender „Organe oder sich zusammenziehender Muskeln verschieden ist „von unserem Gefühl einer stillstehenden Spannung — etwas „intensiveres, schärferes, erregenderes; und meine besten Be- „obachtungen und ein Erschließen aus anerkannten Tatsachen „führen mich jetzt zu der Behauptung, daß die Ausdehnungs- „weite einer Bewegung, der Grad der Kontraktion eines Muskels, „Gegenstand verschiedener Empfindlichkeit ist. Ich glaube, daß „sie viel weniger scharf ausgeprägt, weniger bestimmt ist als „die oben beschriebene Empfindung des Widerstandes, aber des- „halb nicht weniger real und beweisbar.

„Wenn wir annehmen, daß durch Krümmen des Armes „ein Gewicht zuerst vier Zoll gehoben wird und darauf acht „Zoll, so ist klar, daß der bloße Betrag der Anstrengung „oder verausgabten Kraft im Verhältnis größer und die „Empfänglichkeit gesteigert sein wird. So betrachtet würde „die Empfindung, wie weit eine Anstrengung reicht, einfach die „Empfindung einer größeren oder geringeren Fortdauer der- „selben Anstrengung sein, insofern sie für die Bewegung ver- „braucht wird. Es kann uns nicht schwer werden zu glauben, „daß in diesem Falle eine verschiedene Empfänglichkeit vor- „liegt; es scheint sehr natürlich, daß wir verschiedenen von einer „Handlung affiziert werden, die vier oder fünfmal länger fort- „gesetzt wird als eine andere. Wenn zugegeben wird, daß dies „richtig beobachtet ist und unvermeidlich aus jeglichem Unter- „schied der Grade verausgabter Kraft hervorgeht, so ist alles „zugestanden, worüber im Augenblick gestritten wird. Damit „soll nicht behauptet werden, daß bei jedem Grade der Kon- „traktion eines Muskels oder bei jeder dazwischenliegenden „Haltung eines Gliedes ein Eindruck auf die Zentren gemacht

„wird, der von dem jeder anderen Stellung oder jedes anderen „Grades der Kontraktion unterschieden werden kann. Es genügt „zu fordern, daß die Weite oder der Betrag der durchlaufenen „Bewegung durch die Empfänglichkeit für den bei gleichem „Grad von Anstrengung in der Zeit verausgabten Betrag von „Kraft in verschiedener Weise vorgestellt werde. Die jetzt „behandelte Empfänglichkeit unterscheidet sich von der vorigen „(derjenigen für die Intensität der Anstrengung) hauptsächlich „darin, daß es sich in ihr um den Grad der Dauer handelt und „nicht um den in jedem Augenblick verausgabten Betrag. Und „es scheint mir unmöglich in Abrede zu stellen, daß vermehrte „oder verminderte Kraft, soweit es sich einfach um die Dauer „handelt, ebensosehr ein Gegenstand verschiedener Empfänglich- „keit ist, wie vermehrte oder verminderte Kraft in der Intensität „der ausgehaltenen Anstrengung. . . .

„Wenn also die Empfindung von dem Grade der Dauer „als eine reine Bestimmung der Muskeln anerkannt wird, so „sind ihre Funktionen für die äußere Vorstellung von großer „Wichtigkeit. Die Attribute der Ausdehnung und des Raumes „fallen in ihr Gebiet. Zunächst gibt sie das Gefühl der Linear- „ausdehnung, insofern diese an der Schwingung eines Gliedes „oder eines anderen durch Muskeln bewegten Organs gemessen „wird. Der Unterschied zwischen sechs Zoll und achtzehn Zoll „wird durch die verschiedenen Grade zum Ausdruck gebracht, „wie eine Gruppe von Muskeln, z. B. denjenigen, die den Arm „oder, wenn wir gehen, das Bein krümmen oder strecken, „zusammengezogen wird. Der innere Eindruck, welcher der „äußeren Tatsache von sechs Zoll Länge entspricht, ist ein „Eindruck, der aus der fortgesetzten Kontraktion eines Muskels, „einer richtigen Muskelempfindlichkeit entsteht. Es ist der „Eindruck einer Muskelanstrengung von gewisser Dauer; eine „größere Länge bewirkt eine längere Dauer (oder eine schnellere „Bewegung) und folglich ein vermehrtes Gefühl verausgabter „Kraft.

„Die Unterscheidung der Länge in irgend einer bestimmten „Richtung schließt Ausdehnung in jeder Richtung ein. Gleich- „viel ob es sich um Länge, Breite oder Höhe handelt, die Vor- „stellung hat genau denselben Charakter. Daher werden Flächen- „oder Kubikmaße, der Umfang oder die Größe eines festen „Gegenstandes in ähnlicher Weise gefühlt. . . .

„Es leuchtet ein, daß das, was man Lage oder Örtlichkeit nennt, unter dieselbe Rubrik fallen muß, da man diese „nach der Entfernung mißt, die gleichzeitig mit der Richtung „genommen wird, indem die Richtung selbst, sowohl in der gewöhnlichen Beobachtung wie in der mathematischen Theorie, „nach der Entfernung geschätzt wird. Auf gleiche Weise „wird Form oder Gestalt vermittelt derselben ursprünglichen Empfindlichkeit gegen Ausdehnung oder Umfang festgestellt.

„Durch die so mit verlängerter Kontraktion assoziierte „Muskelempfindlichkeit können wir demnach verschiedene Grade „des Attributs 'Raum', mit anderen Worten Verschiedenheiten „der Länge, Fläche, Lage und Gestalt vergleichen. Wenn wir „zwei verschiedene Längen miteinander vergleichen, so können „wir fühlen, welche die größere ist, ebenso wenn wir zwei „verschiedene Gewichte oder Widerstände vergleichen. Wir „können auch, wie in Bezug auf das Gewicht, durch die Permanenz genügend oft wiederholter Eindrücke uns einen absoluten Maßstab des Vergleichens aneignen. Wir können das „Gefühl der Muskelkontraktion des Beines, wie sie einem Schritt „von dreißig Zoll entspricht, verfeinern und sagen, daß irgend „ein gegebener Schritt größer oder kleiner ist als jener. Je „nach der Empfindlichkeit des Muskelgewebes können wir durch „kürzere oder längere Übung verschiedene Eindrücke für jede „Normaldimension erwerben und sofort entscheiden, ob eine „gegebene Länge vier Zoll oder viereinhalb, neun oder zehn, „zwanzig oder einundzwanzig Zoll beträgt. Diese Empfindlichkeit gegen die Größe, die uns in den Stand setzt, auf den „Gebrauch von Längenmaßen zu verzichten, ist eine erworbene „Fähigkeit, die für viele mechanische Operationen in Betracht „kommt. Im Zeichnen, Malen und Stechen, in den plastischen „Künsten ist die scharfe Unterscheidung der feinsten Unterschiede ein unumgänglich notwendiges Erfordernis.

„Das dritte Attribut der Muskelunterscheidung ist die „Schnelligkeit oder Geschwindigkeit der Bewegung. Es ist „schwer, diese von der vorhergehenden zu trennen. In dem „Gefühl ihres Spielraums (range) entspricht Schnelligkeit derselben Wirkung (purpose) wie Fortdauer; beide schliessen eine „Erhöhung der Anstrengung oder der verbrauchten Kraft ein, die „ihrer Natur nach verschieden ist von der Erhöhung der toten

„Anstrengung in einer bestimmten festen Lage. Wir müssen fühlen lernen, daß eine langsame Bewegung während langer Zeit dasselbe ist wie eine schnellere Bewegung von kürzerer Dauer; und das werden wir leicht lernen können, wenn wir sehen, daß beide dieselbe Wirkung hervorbringen, nämlich den vollen Spielraum eines Gliedes zu erschöpfen. Wenn wir auf die verschiedenen möglichen Weisen versuchen, eine totale Schwingung des Armes auszuführen, so werden wir finden, daß die langsamen Bewegungen lange fortgesetzt den schnellen Bewegungen von kurzer Dauer gleich sind, und so sind wir auf beide Weisen instande, uns ein Maß des Spielraums und der Längenausdehnung zu erwerben . . .

„Wir würden also die Vorstellung der mathematischen und mechanischen Eigenschaften der Materie auf die Muskelempfindlichkeit allein zurückführen. Wir geben zu, daß diese Vorstellung keineswegs sehr genau ist, wenn wir die speziellen Sinne ausschließen; aber wir müssen zu Anfang zeigen, daß diese Sinne für die Vorstellung nicht wesentlich sind, weil wir später nachweisen werden, daß die erhöhte Empfindlichkeit ebenfalls dem mit den Sinnen assoziierten Muskelapparat zugeschrieben ist. Der Raum, den der Fuß im Schreiten durchmisst, kann sowohl durch die Beinmuskeln allein, als auch durch die Bewegungen der tastenden Hand oder durch das sehende Auge geschätzt werden. Daher können wir der zuweilen aufgestellten Behauptung beipflichten, daß die Eigenschaften des Raumes in Abwesenheit einer Außenwelt oder irgend einer anderen Materie als derjenigen, die den Körper des vorstellenden Wesens bildet, gedacht oder gefühlt werden könnten. Denn die eigenen Bewegungen des Körpers im leeren Raum würden genügen, genau die gleichen Impressionen auf den Geist zu machen, wie die Bewegungen, die durch äußere Gegenstände erregt werden. Eine Vorstellung der Länge, Höhe oder Schnelligkeit ist der geistige Eindruck, der jede Art von Muskelbewegung begleitet, und diese Bewegung kann ebensowohl von innen wie von außen erzeugt werden. In beiden Fällen ist der Bewußtseinszustand genau derselbe.“

Eine ziemlich ähnliche, obwohl weniger klar entwickelte Theorie der Ausdehnung wurde von Brown aufgestellt, die in der Fassung, wie sie in seiner Darlegung enthalten ist, der

Kritik Hamiltons verfiel. Hamilton meint, sie kurz und vernichtend zu widerlegen, indem er folgendes ausführt¹⁾:

„Soweit ich in seinem Schwulst von Worten entdecken kann, was er eigentlich sagen will, folgert er so: wenn der Begriff der Zeit oder Aufeinanderfolge vorausgesetzt ist, so wird der der Längenausdehnung in der Aufeinanderfolge von Gefühlen gegeben, welche die allmähliche Kontraktion eines Muskels begleitet. Der Begriff dieser Aufeinanderfolge bildet *ipso facto* den Begriff einer gewissen Länge; und der Begriff dieser Länge ist (wie er stillschweigend als zugestanden annimmt) der gesuchte Begriff der Längenausdehnung. Der Paralogismus ist hier offenbar. Länge ist ein zweideutiger Terminus; und es ist Länge im Raum, extensive Länge, deren Begriff zu entwickeln die Aufgabe ist, und nicht Länge in der Zeit, protensive Länge. Den Begriff einer gewissen Art von Länge (und diese gewisse Art ist zugestandenermaßen Länge in der Zeit) in den Begriff einer Raumlänge umzuformen, ist deshalb im besten Fall eine ganz müßige *petitio principii* — ist es das nicht? Dann möchte ich fragen, ob die Reihe von Bewusstseinszuständen, deren wir uns in der allmählichen Kontraktion eines Muskels bewußt werden, das Bewußtsein miteinschließt, daß sie eine Aufeinanderfolge der Länge ist: 1. in der Zeit allein, 2. im Raum allein, oder 3. in der Zeit und im Raum zusammen? Man wird zugeben, daß diese drei Fälle erschöpfend sind. Wenn der erste bejaht wird, wenn die Aufeinanderfolge im Bewußtsein als eine Aufeinanderfolge ausschließlich der Zeit erscheint, dann ist nichts erreicht worden; denn der Begriff der Ausdehnung oder des Raumes ist in keiner Weise im Begriff der Dauer oder der Zeit enthalten. Wiederum, wenn der zweite oder der dritte Fall bejaht wird, wenn die Reihe im Bewußtsein als eine Aufeinanderfolge der Länge entweder im Raum allein erscheint, oder im Raum und in der Zeit zusammen, dann wird der Begriff, den es zu erzeugen galt, benutzt, sich selbst zu erzeugen.“

Das Dilemma sieht fürchterlich aus; das eine seiner Hörner aber ist stumpf. Denn gerade die Behauptung Browns und aller derjenigen, die sich zur psychologischen Theorie bekennen, besagt, daß der Begriff der räumlichen Länge, da er nicht von Anfang

¹⁾ Dissertations on Reid, S. 869.

an in unserem Bewußtsein ist, durch die Gesetze des Geistes aus dem Begriff der zeitlichen Länge konstruiert wird. Ihr Argument ist nicht, wie Hamilton sich dachte, eine trügerische Verwechslung von zwei verschiedenen Bedeutungen des Wortes ‚Länge‘; sie behaupten, daß die eine das Produkt der anderen ist. Hamilton hat das Argument nicht völlig verstanden. Er sah wohl, daß eine Aufeinanderfolge von Bewußtseinszuständen wie diejenige, von der Brown gesprochen hat, uns unmöglich die Idee gleichzeitiger Existenz geben konnte; aber er war im Irrtum, wenn er annahm, Browns Argument schliesse diese Widersinnigkeit ein. Der Begriff der Gleichzeitigkeit mußte als bereits erworben vorausgesetzt werden, wie er es nach der bekannten Tatsache, daß wir oft Wahrnehmungen gleichzeitig haben, notwendig schon in der allerfrühesten Zeit gewesen sein würde. Was Brown nachzuweisen hatte, war, daß die Idee der besonderen Art von gleichzeitiger Existenz, die wir Ausdehnung nennen, allerdings nicht aus einer bloßen Aufeinanderfolge von Muskelwahrnehmungen entstehen könnte, wohl aber aus dieser und der bereits vorhandenen Erkenntnis, daß Tastwahrnehmungen gleichzeitig sein können. Man nehme zwei kleine Körper A und B an, die sich so nahe beieinander befinden, daß sie gleichzeitig, der eine mit der rechten Hand, der andere mit der linken berührt werden können. Hier liegen also zwei Tastwahrnehmungen vor, die gleichzeitig sind, genau ebenso, wie eine Wahrnehmung von Farbe und von Geruch gleichzeitig sein können, und dies läßt uns die beiden Tastobjekte als gleichzeitig existierend erkennen. Die Frage ist dann: was meinen wir, wenn wir uns die Relation zwischen diesen beiden bereits als gleichzeitig erkannten Gegenständen in der Form der Ausdehnung oder eines dazwischen tretenden Raumes vorstellen — eine Relation, von der wir nicht annehmen, daß sie zwischen der Farbe und dem Geruch besteht? Nun, diejenigen, die mit Brown übereinstimmen, sagen, daß wir, was auch der Begriff von Ausdehnung sein möge, ihn erwerben, indem wir unsere Hand oder sonst ein Tastorgan in einer Längsrichtung von A nach B gleiten lassen; daß dieser Prozeß, soweit wir uns seiner bewußt sind, aus einer Reihe mannigfacher Muskelwahrnehmungen besteht, die sich je nach dem Betrag der Muskelanstrengung und, wenn die Anstrengung gegeben ist, in der Zeitlänge unterscheiden. Wenn wir sagen, daß zwischen

A und B ein Raum ist, so meinen wir damit, daß eine gewisse Menge dieser Muskelwahrnehmungen dazwischen treten muß; und wenn wir sagen, daß der Raum größer oder kleiner ist, so meinen wir, daß die Reihe der Wahrnehmungen (bei gegebener Menge von Muskelanstrengung) länger oder kürzer ist. Wenn ein anderer Gegenstand C in derselben Richtung weiter ab liegt, so urteilen wir, daß seine Entfernung größer ist, weil die Reihe von Muskelwahrnehmungen weiter verlängert werden muß, um ihn zu erreichen; oder aber, die Anstrengung muß um soviel erhöht werden, als der vermehrten Schnelligkeit entspricht. Dies nun, was, wie man nicht in Abrede stellt, der Weg ist, wie wir uns der Ausdehnung durch einen anderen Sinn als den Gesichtssinn bewußt werden, wird von den erwähnten Psychologen als die Ausdehnung angesehen. Sie halten die Idee von der ausgedehnten Materie für die Idee einer Mannigfaltigkeit von Widerstandspunkten, die zwar gleichzeitig existieren, durch dasselbe Tastorgan aber nur nacheinander, am Ende einer Reihe von Muskelwahrnehmungen, die ihre Entfernung ausmachen, wahrgenommen werden können, und die, wie man sagt, sich in verschiedener Entfernung voneinander befinden, weil die Reihe dazwischentretender Muskelwahrnehmungen in einigen Fällen länger ist als in anderen.¹⁾

¹⁾ Es wird nicht behauptet, daß alles dies von Brown klar gesehen wurde. Es ist unmöglich die Theorie zu verteidigen, wie Brown sie aufgestellt hat. Er scheint der Ansicht gewesen zu sein, die Essenz der Ausdehnung bestehe in der Teilbarkeit in Teile. „Man fand“, sagt er, „daß eine Aufeinanderfolge von Gefühlen, wenn der Geist auf sie zurückblickend sich ihrer erinnerte, notwendigerweise den Begriff der Teilbarkeit in verschiedene Teile und deshalb der Länge einschloß, die nur ein anderer Name für fortgesetzte Teilbarkeit ist“ (Lectures XXIV, vol. II, S. 3 der 19. Aufl. 1851). Er glaubte, alles erklärt zu haben, was in der Idee des Raumes einer Erklärung bedurfte, wenn er nachwies, wie der Begriff fortgesetzter Teilbarkeit hineingelangte. Dies zeigt sich, wenn er sagt: „Es würde nicht leicht sein für jemand, die Materie einfacher zu denken, als das, was Teile hat und unseren Anstrengungen, es zu greifen, Widerstand entgegensetzt; und in unserer Analyse der Gefühle der Kleinheit sind wir in der Lage gewesen aufzudecken, wie diese beiden Begriffe im Geiste entstanden sein können.“ Wenn aber die Trennbarkeit in Teile unseren ganzen Begriff der Ausdehnung ausmacht, so muß jede Wahrnehmung, die wir haben, mit Ausdehnung identifiziert werden, denn sie alle sind in Teile zerlegbar (Teile in der Aufeinanderfolge, was Brown für ausreichend hält), wenn sie über den kürzesten Moment der Dauer hinaus verlängert

Die Theorie kann, wie folgt, rekapituliert werden. Die Wahrnehmung unbehinderter Muskelbewegung bildet unseren Begriff des leeren Raumes, und die Wahrnehmung behinderter Muskelbewegung denjenigen des angefüllten Raumes: Abstand im Raum (space in room), Raum für Bewegung, was der deutsche Name Raum deutlich bestätigt. Wir haben eine Wahrnehmung, welche die freie Bewegung unserer Organe, z. B. des Armes begleitet. Diese Wahrnehmung wird mannigfach modifiziert durch die Richtung und das Maß der Bewegung. Wir haben verschiedene Zustände von Muskelwahrnehmung entsprechend den Bewegungen des Armes aufwärts, abwärts, zur Rechten, zur Linken oder in einem beliebigen Radius eines Kreises, dessen Mittelpunkt das Gelenk bildet, um das der Arm sich bewegt. Wir haben auch verschiedene Zustände von Muskelwahrnehmung, je nachdem der Arm mehr bewegt wird, ob dies nun darin besteht, daß er mit größerer Schnelligkeit, oder mit derselben Schnelligkeit während längerer Zeit bewegt wird. Und die Äquivalenz dieser beiden Zustände erfahren wir bald dadurch, daß wir finden, eine größere Anstrengung führe die Hand in kürzerer Zeit von dem gleichen Punkt zu dem gleichen Punkt, von dem Tasteindruck A zum Tasteindruck B. Diese verschiedenen Arten und Qualitäten der Muskelwahrnehmung, die wir erfahren, indem wir von einem Punkt zum anderen übergehen (d. h. indem wir nacheinander zwei Wahrnehmungen der Berührung und des Widerstandes erhalten, deren Objekte als gleichzeitig betrachtet werden), sind alles, was wir meinen, wenn wir sagen, daß die Punkte durch einen Raum getrennt sind, daß sie sich in verschiedenen Entfernungen und verschiedenen Richtungen befinden. Eine dazwischen tretende Reihe von Muskelwahrnehmungen, bevor das eine Objekt von dem anderen her erreicht werden kann, ist die einzige Eigentümlichkeit, die (nach dieser Theorie) die räumliche Gleichzeitig-

werden, den unser Bewußtsein erkennt. Es ist wahrscheinlich, daß Brown dies nicht gemeint hat, sondern der Ansicht gewesen ist, daß alles, was er in dem Begriff des Raumes zu erklären habe, seine Teilbarkeit sei, weil er stillschweigend voraussetzte, daß der ganze Rest des Begriffs in der Tatsache der Muskelbewegung bereits gegeben war. Und dies läßt sich, wenn es richtig verstanden wird, aufrecht erhalten. Brown kann hier aber nicht von einem Vorwurf freigesprochen werden, dem er sich oft aussetzt, nämlich eine wichtige philosophische Frage nur zur Hälfte durchdacht liegen zu lassen.

keit von derjenigen Simultaneität unterscheidet, die zwischen einem Geschmack und einer Farbe, oder einem Geschmack und einem Geruch existieren kann; und wir haben keinen Grund zu glauben, daß der Raum oder die Ausdehnung an sich irgend etwas anderes sei als das, woran wir sie erkennen. Mir scheint, daß diese Lehre gesund ist, und daß die fraglichen Muskelwahrnehmungen die Quellen des ganzen Begriffs der Ausdehnung sind, den wir aus den Tast- und Muskelempfindungen ohne Hilfe des Auges je erlangen können.

Die Teilnahme des Auges an der Erzeugung unseres wirklichen Begriffs der Ausdehnung ändert aber deren Charakter beträchtlich und ist, wie mir scheint, die hauptsächlichste Ursache der Schwierigkeit zu glauben, daß die Ausdehnung ihre Bedeutung für uns von einem Phänomen ableitet, das nicht synchronistisch, sondern successiv ist. Tatsache ist, daß die Vorstellung, die wir jetzt von der Ausdehnung oder dem Raum besitzen, ein Bild des Auges ist und eine große Anzahl von Ausdehnungsteilen auf einmal oder in so schneller Aufeinanderfolge umfaßt, daß unser Bewußtsein sie mit Gleichzeitigkeit verwechselt. Wie kann nun (fragt man natürlicherweise) diese ungeheure Menge von Bewußtseinsinhalten, die sinnlich gleichzeitig sind, durch den Geist unabhängig von seinem Bewußtsein einer Aufeinanderfolge, der Aufeinanderfolge von Muskelwahrnehmungen erzeugt werden? Man kann sich ein Experiment denken, das helles Licht auf diese Frage werfen würde, leider aber leichter vorzustellen als zu erlangen ist. Es hat blindgeborene Menschen gegeben, welche Mathematiker, ich glaube sogar Naturforscher gewesen sind; und es ist nicht unmöglich, daß eines Tages ein Blindgeborener auch Metaphysiker sei. Der erste, der das ist, wird uns über diesen Punkt aufklären können; denn er wird ein *experimentum crucis* der Art und Weise sein, wie die Ausdehnung unabhängig vom Auge konzipiert und erkannt wird. Ein Blindgeborener, der den Beistand dieses Organs nicht besitzt, muß die Teile der Ausdehnung — die Teile einer Linie, einer Fläche oder eines festen Körpers — notwendigerweise in bewußter Aufeinanderfolge vorstellen. Er stellt sie dadurch vor, daß er, wenn die Linie, Fläche usw. klein ist, die Hand darüber gleiten läßt, oder wenn sie groß ist, darüber hinwegschreitet. Die Teile der Ausdehnung, die er in stande ist gleichzeitig vorzustellen, sind nur sehr kleine Teile,

fast die Minima der Ausdehnung. Daher würde, wenn die psychologische Theorie von der Idee der Ausdehnung richtig ist, der blinde Metaphysiker sehr wenig von den Schwierigkeiten der sehenden Metaphysiker empfinden, zuzugeben, daß die Idee des Raumes im Grunde eine Idee der Zeit, und daß der Begriff der Ausdehnung oder Entfernung der Begriff einer während längerer oder kürzerer Dauer fortgesetzten Bewegung der Muskeln ist. Wenn diese Analyse der Ausdehnung dem blindgeborenen Metaphysiker ebenso paradox erschiene wie Hamilton, so würde dies ein starkes Argument gegen die psychologische Theorie sein. Wenn sie aber im Gegenteil nichts Überraschendes für ihn hätte, so würde die Theorie schlagend damit bestätigt sein.

Wir besitzen kein direkt einschlägiges Experiment, aber doch eines, das einem solchen sehr nahe kommt. Wir kennen nicht die Vorstellungen und Empfindungen eines blindgeborenen Metaphysikers, wie sie von diesem selbst berichtet und erläutert werden; aber wir kennen diejenigen eines gewöhnlichen Menschen, der seit der Geburt blind war, und dessen Vorstellungen und Empfindungen an seiner statt von einem Metaphysiker berichtet und interpretiert worden sind. Der englische Leser hat diese Hamilton zu verdanken. Platner: „ein Mann, der ebenso berühmt war als scharfsinniger Philosoph, wie als tüchtiger Arzt und „großer Gelehrter“, suchte durch Beobachtung zu ermitteln, welchen Begriff von Ausdehnung ein blindgeborener Mensch besitze, und gab das Resultat in Worten bekannt, die Hamilton in sein klares Englisch übersetzt hat: *) „Hinsichtlich der Vorstellung des Raumes oder der Ausdehnung, die ohne den Gesichtssinn erlangt wird, hat mich die aufmerksame Beobachtung eines blindgeborenen Menschen, die ich früher, im Jahre 1785, vorgenommen und in Bezug auf den fraglichen Punkt volle drei Wochen fortgesetzt habe, überzeugt, daß der Tastsinn an sich ganz und gar unvernünftig ist, sie uns zu geben, und nicht einmal das lokale Aufhören zur Erkenntnis zu bringen vermag; mit einem Wort, daß ein Mensch, der des Gesichts beraubt ist, absolut keine Vorstellung einer Außenwelt besitzt, die über die Existenz von etwas Effektivem, von seinem eigenen Gefühl der Passivität Verschiedenem hinausgeht, sondern im

*) Lectures II, 174.

„allgemeinen nur von der numerischen Verschiedenheit — soll
 „ich sagen der Impressionen oder der Dinge? In der That, für
 „diese Blindgeborenen tritt die Zeit an die Stelle des
 „Raumes. Nähe und Ferne bedeuten in ihrem Munde nichts
 „anderes als die kürzere oder längere Zeit, die kleinere oder
 „größere Anzahl von Empfindungen, die notwendig sind, um
 „von einer Empfindung zu einer anderen zu gelangen. Dafs
 „ein blindgeborener Mensch den Ausdruck ‚sehen‘ gebraucht,
 „kann zu einem erheblichen Irrtum Anlaß geben, und hat mich
 „tatsächlich zu Anfang meiner Beobachtungen irre geführt. In
 „Wirklichkeit aber weifs er von Dingen, die aufser einander
 „existieren, nichts; und (dies insbesondere habe ich sehr klar
 „bemerkt) wenn Gegenstände und die von ihnen berührten Teile
 „seines Körpers nicht verschiedene Arten von Impressionen auf
 „seine sensitiven Nerven hervorbrächten, würde er alles Äufsere
 „für ein und dasselbe halten. An seinem eigenen Körper konnte
 „er Kopf und Fufs in ihrer Entfernung absolut nicht unter-
 „scheiden, sondern nur nach dem Unterschied der Empfindungen
 „(und seine Wahrnehmung solcher Empfindungen war unglaublich
 „fein), die er vom einen und vom anderen und aufserdem ver-
 „mittelt der Zeit erfuhr. In ähnlicher Weise unterschied er
 „an äufseren Körpern die Gestalt lediglich an der Verschieden-
 „heit der in ihnen hervorgerufenen Empfindungen; sofern z. B.
 „der Würfel durch seine Kanten anders auf sein Gefühl wirkte
 „als die Kugel.“

Die hier von Platner gegebene höchst lehrreiche Darstellung
 von dem Geisteszustande dieses Menschen ist genau das, was
 wir eben bei Bain gelesen haben, und was dieser Philosoph bei
 uns allen für die ursprüngliche Vorstellung der Ausdehnung
 hält, bevor die wunderbare Macht des Sehens und seiner Asso-
 ziationen, die geistigen Prozesse abzukürzen, in Tätigkeit ge-
 treten ist. Der Schlufs, den, wie wir gesehen haben, Platner
 aus diesem Falle zieht, ist, dafs wir die Idee der Ausdehnung
 allein durch das Auge erlangen; und selbst Hamilton wird in
 seinem Glauben an das Gegenteil wankend gemacht. Platner
 aber gibt, wenn auch unabsichtlich, der Sache eine falsche
 Färbung, wenn er sagt, sein Patient habe keine Vorstellung
 der Ausdehnung. Er gebrauchte die sie ausdrückenden Be-
 zeichnungen mit solcher Genauigkeit und Unterscheidung, dafs
 Platner nach seinem eigenen Bericht zuerst nicht vermutete,

er meine mit diesen Bezeichnungen nicht alles, was Menschen, die sehen können, darunter verstehen. Er meinte also etwas; er hatte Impressionen, welche die Worte für seinen Geist ausdrückten; er hatte Vorstellungen der Ausdehnung nach seiner eigenen Art. Aber seine Idee von Graden der Ausdehnung war nur die Idee einer gröfseren oder geringeren Zahl von Wahrnehmungen, die er, „um von einer Empfindung zu einer anderen zu gelangen“, nacheinander erfahren hatte; d. h. sie war genau das, was sie nach Browns und Baius Theorie hätte sein müssen. Und da der Tastsinn und die Muskelempfindung vom Auge nicht unterstützt wurden, wurden die Wahrnehmungen auch weiterhin nur als aufeinanderfolgend gedacht; seine geistige Vorstellung von ihnen blieb die Vorstellung einer Reihe, nicht einer koexistierenden Gruppe. Obwohl er eine Erfahrung der Gleichzeitigkeit gehabt haben mufs, weil kein Wesen, das eine Mehrheit von Sinnen besitzt, ohne diese Erfahrung sein kann, so scheint doch die Vorstellung der Raumteile als gleichzeitiger in ihm nicht zu völliger Klarheit gelangt zu sein. Da das, was ihm so fehlte, den wichtigsten Charakterzug der Vorstellung bildet, wie sie in uns ist, so schien es Platner, dafs er keinen Begriff der Ausdehnung habe. Platner aber, der glücklicherweise ein Mann war, der sowohl beobachten als auch seine Beobachtungen genau ausdrücken konnte, ist imstande gewesen, unserem Geist die Vorstellung, die sein Patient tatsächlich von der Ausdehnung hatte, mitzuteilen; und wir finden, dafs es dieselbe wie unsere eigene war, mit Ausnahme des Elementes, das, wenn die psychologische Theorie richtig ist, ihr sicherlich durch den Gesichtssinn hinzugefügt worden wäre. Denn wenn dieser Sinn erwacht ist, und seine Wahrnehmungen der Farbe Repräsentanten der Tast- und Muskelwahrnehmungen geworden sind, mit denen sie koexistieren, so versetzt die Tatsache, dafs wir eine grofse Menge von Farbenwahrnehmungen in dem nämlichen Augenblick (oder was unserem Bewufstsein als ein solcher erscheint) empfangen können, uns in dieselbe Lage, als wenn wir imstande gewesen wären, diese Zahl von Tast- und Muskelwahrnehmungen in einem einzigen Augenblick zu empfangen. Die Ideen aller der aufeinander folgenden Tast- und Muskelempfindungen, die das Gleiten der Hand über die ganze farbige Fläche begleiten, durchfahren den Geist nun auf einmal; und Impressionen, die in der Wahrnehmung aufeinander folgen, werden

in Gedanken koexistent. Von diesem Zeitpunkt an vollführen wir mit völliger Leichtigkeit und sind sogar gezwungen zu vollführen, was Platners Patient nie vollständig gelang, nämlich wir denken alle Teile der Ausdehnung als koexistierend und glauben, daß wir sie als solche vorstellen. Und wenn die Gesetze der untrennbaren Assoziation, die bereits als Basis anderer erworbener Gesichtsvorstellungen zugelassen worden sind, in ihrer Anwendung auf diesen Fall betrachtet werden, so ist es sicher, daß diese scheinbare Vorstellung aufeinander folgender Elemente als gleichzeitiger erzeugt werden und alles liefern würde, was unsere Idee der Ausdehnung mehr enthält, als diejenige von Platners Patienten.¹⁾

¹⁾ Mahaffy meint (S. XX, XXI) Platner habe übersehen festzustellen, ob sein Patient fähig war, Gleichzeitigkeit zu erkennen, und ist der Ansicht, daß er sie nicht erkennen konnte, oder daß dies, wenn er es vermochte, seiner Erziehung unter Menschen, die im Besitze des Gesichtssinnes waren, zu danken gewesen sein müsse. „Die Frage bleibt: können wir einen Sinn für solche Gleichzeitigkeit ursprünglich postulieren, bevor irgend welcher Raum oder eine Ausdehnung gegeben ist? Ich bin geneigt, Brown beizustimmen, daß alle gleichzeitigen Gefühle, wenn wir sie auch später analysieren können, ursprünglich einen einzigen Geisteszustand bilden, was natürlich Gleichzeitigkeit ausschließt, bis die mit Hilfe des Raumes und der Ausdehnung erlangte Analyse uns die Elemente getrennt gibt. Wir würden deshalb den Begriff nicht erhalten, bis mindestens ein Körper als ausgedehnt gegeben ist.“ Es ist sehr wohl möglich, daß Brown Recht hat; aber daraus folgt nicht, daß die Analyse, die notwendig ist, um verschiedene Wahrnehmungen in einem Inbegriff gleichzeitigen Fühlens zu unterscheiden, nur vermittelt des Raumes und der Ausdehnung stattfinden kann. Wenn die gleichzeitigen Wahrnehmungen in der Art verschieden sind, wie z. B. ein Schall und ein Geruch, so ist nichts weiter erforderlich, um die Unterscheidung zu ermöglichen, wenn sie zusammen auftreten, als daß wir sie zu einer anderen Zeit getrennt voneinander erfahren haben. Wir würden dann die Zusammensetzung und auch die Elemente erkennen; und da diese nicht chemisch zu einem Produkt verbunden sind, das keine Ähnlichkeit mit seinen Faktoren besitzt, sondern, wenn verbunden, ihre Identität mit dem behalten, was sie in ihrem getrennten Zustande sind, so würde unsere Kenntnis von ihnen im getrennten Zustande uns ermöglichen, sie in der Zusammensetzung wiederzuerkennen, mit anderen Worten zwei Wahrnehmungen als gleichzeitig zu empfinden.

Dr. McCosh sagt (S. 143), daß die Erfahrung anderer Beobachter und besonders von Kingham, dem Leiter des Blindeninstituts in Belfast, ebenso wie die Experimente, die Dr. McCosh selbst an blindgeborenen Kindern angestellt hat, Platners Darlegung nicht bestätigen, sondern beweisen, daß die Blindgeborenen „einen sehr klaren Begriff von Gestalt und Entfernung haben, der direkt durch den Tastsinn erlangt wird“. Das ist gerade das, was

Im folgenden werde ich einen Teil von Bains Darstellung der Mittel anführen, durch die unser Bewußtsein der Ausdehnung zu einem Appendix unserer Gesichtswahrnehmungen wird. Es ist ein schlagendes Beispiel für den gebietenden Einfluß dieses Sinnes, daß er, obwohl er keine größere Mannigfaltigkeit ursprünglicher Impressionen als unsere anderen speziellen Sinne aufweist, doch infolge der beiden Eigenschaften, eine größere Anzahl seiner Impressionen auf einmal, und sie aus allen Entfernungen zu empfangen, imstande ist, dem Tastsinn ganz und gar die Führung zu entziehen. Er ist nicht allein das Organ, durch das wir unzählige Möglichkeiten von Tast- und Muskelwahrnehmungen lesen, die nie Realitäten für uns werden können, sondern er setzt sich an die Stelle unseres Tast- und Muskelsinnes selbst da, wo wir sie gebrauchen können; er bewirkt, daß der wirkliche Gebrauch dieser Sinne als Zugänge zur Erkenntnis in vielen Fällen undeutlich wird, daß ihre Wahrnehmungen selbst wenig beachtet und sehr undeutlich erinnert werden; er teilt endlich seine eigene Prärogative der Gleichzeitigkeit Impressionen und Vorstellungen mit, die ihren Ursprung in anderen Sinnen haben, die jene Prärogative nie hätten geben können, sondern nur Ansätze dazu, die durch sichtbare Merkmale mit ihnen assoziiert sind.

„Die charakteristische Eindrucksfähigkeit des Auges“, sagt Bain,¹⁾ „ist für die Farbe bestimmt. Diese gibt die Wirkung, die ihm als einem Sinn eigentümlich ist. Das Bewußtsein „(feeling) der Farbe an sich schließt aber keine Erkenntnis „eines äußeren Gegenstandes als einer Ursache oder eines „Dinges ein, dem die Farbe inhäriert. Es ist einfach eine

erwartet werden konnte. Denn ich bin weit davon entfernt Platner beizustimmen, daß die Begriffe von Gestalt und Entfernung ursprünglich aus dem Gesichtssinn stammen. Der Gesichtssinn ist nicht notwendig, um die Vorstellung der Gleichzeitigkeit zu geben; da er aber eine erstaunliche Menge gleichzeitiger Wahrnehmungen auf einen Blick gibt, beschleunigt er in hohem Maße alle Prozesse, die von der Beobachtung der Tatsache der Gleichzeitigkeit abhängen. Ein blind geborener Mensch kann durch einen allmählich fortschreitenden Prozeß alles erwerben, was in unserem Begriff des Raumes enthalten ist, außer dem sichtbaren Bilde; aber es wird viel länger dauern, bis er alles das vollständig realisiert, und in dem Fall von Platners Patienten scheint dieser Punkt nicht erreicht worden zu sein.

¹⁾ The Senses and the Intellect, S. 370—474. Ich zitiere nach der zweiten Auflage (1864). Die entsprechende Stelle in der ersten Auflage beginnt auf S. 363.

„geistige Wirkung oder ein Einfluß, ein Gefühl oder Bewußtseinszustand, den wir imstande sein würden, von anderen Bewußtseinszuständen, wie z. B. einem Geruch oder einem Schall, zu unterscheiden. Wir würden ebenso imstande sein, den Unterschied zwischen diesem und anderen mehr oder weniger lebhaften, mehr oder weniger dauernden, mehr oder weniger umfangreichen Bewußtseinsinhalten derselben Art zu bezeichnen. So würden wir die qualitativen Unterschiede zwischen einer Farbe und einer anderen unterscheiden. Lust oder Unlust, mit den Unterschieden der Intensität und der Dauer, würden sich an die bloße Wahrnehmung der Farbe heften. Erkenntnis oder Glaube an einen äußeren oder materiellen farbigen Körper würde es nicht geben.

„Wenn wir aber die aktive oder Muskelempfindlichkeit des Auges hinzufügen, erhalten wir neue Produkte. Das Dahinschweifen des Auges über das farbige Feld gibt das Bewußtsein (feeling) einer bestimmten Menge von Tätigkeit, ein Ausüben innerer Kraft, die etwas gänzlich Verschiedenes von dem passiven Bewußtsein des Lichtes ist. Diese Tätigkeit hat viele verschiedene Modi, die alle von derselben Qualität sind, alle aber auf verschiedene Weise von uns gefühlt und erkannt werden. So können die Bewegungen jede Richtung haben: horizontal, vertikal oder geneigt; und jede einzelne dieser Bewegungen ist uns als verschieden von jeder anderen bewußt. Zu diesen Bewegungen treten diejenigen der Einstellung des Auges, die durch Unterschiede in der Entfernung der Gegenstände hervorgebracht werden. Wir haben verschiedene Empfindungen (feelings) entsprechend diesen verschiedenen Einstellungen, ebenso wie wir solche für die verschiedenen Bewegungen haben, die sich über das Gesichtsfeld erstrecken. Wenn die Augen zuerst für das deutliche Sehen eines Gegenstandes in sechs Zoll Entfernung vom Auge eingestellt sind, und nachher ihre Einstellung ändern, um sie einem Gegenstand in sechs Fuß Entfernung anzupassen, so sind wir uns der Veränderung und ihres Grades oder Betrages genau bewußt: wir wissen, daß die Veränderung größer ist, als wenn die Einstellung auf einen Gegenstand in drei Fuß Entfernung erweitert worden wäre, während sie kleiner ist, als wir sie für einen anderen in zwanzig Fuß Entfernung anzuführen haben würden. In den Veränderungen der Augen für die

„Nähe und die Ferne haben wir also ein verschiedenes Bewußt-
 „sein des Betrages oder des Grades nicht weniger, als in den
 „Bewegungen von rechts nach links, auf und nieder. Bewußt-
 „seinsinhalte, die den Charakter der Tätigkeit haben, vereinigen
 „sich auf diese Weise mit der Empfänglichkeit für Farbe; der
 „Lichteindruck verbindet sich mit einer Anstrengung unserer-
 „seits und ist nicht länger ein bloß passiver Zustand. Wir
 „finden, daß sich das Licht verändert, sobald unsere Tätigkeit
 „sich ändert; wir erkennen darin einen gewissen Zusammenhang
 „mit unseren Bewegungen; eine Assoziation entsteht zwischen
 „dem passiven Gefühl und der aktiven Energie des Sehorgans
 „oder vielmehr des Körpers im allgemeinen. Denn die Ver-
 „änderungen des Sehens werden durch Bewegungen des Kopfes
 „und des Rumpfes ebensowohl herbeigeführt wie durch das
 „Umherrollen des Auges innerhalb seiner eigenen Hölle. . . .

„Wenn wir gleichzeitig mit einer Vorwärtsbewegung einen
 „sich beständig verändernden Wechsel der Erscheinung in den
 „Gegenständen vor uns beobachten, so assoziieren wir diese
 „Veränderung mit der lokomotorischen Anstrengung; und nach
 „vielen Wiederholungen verknüpfen wir die eine fest mit der
 „anderen. Wir wissen dann, was in einer gewissen Empfindung
 „im Auge, einer gewissen Einstellung der Linsen und einer
 „gewissen Konvergenz der Achsen enthalten ist, und alles dessen
 „sind wir uns bewußt; wir wissen, daß diese Dinge mit der
 „weiteren Erfahrung einer bestimmten lokomotorischen Energie
 „verknüpft sind, die verbraucht werden muß, um dieses Be-
 „wußtsein in ein anderes Bewußtsein umzusetzen. Losgelöst
 „von dieser Assoziation könnte die Empfindung des Auges
 „als verschieden von anderen Empfindungen des Auges er-
 „kannt werden; aber wir könnten in dem Falle keine andere
 „Vorstellung haben. Die Erfahrung bringt diese Differenzen
 „der Einstellung des Auges mit den verschiedenen Bewegungen
 „des Körpers im allgemeinen in Zusammenhang, und die eine
 „kann die andere in sich schließen und offenbaren. Die Emp-
 „findung, die wir haben, wenn die Augen parallel und das
 „Sehen deutlich ist, ist mit einer großen und lange dauernden
 „Gehanstrengung, mit anderen Worten mit einer großen Ent-
 „fernung assoziiert. Eine Konvergenz¹⁾ der Augen von 2° ist

¹⁾ Anmerkung des Übersetzers: Im Text ist hier und in den

„mit zwei Stufen assoziiert, uns bis zur nächsten Selbigen zu bringen, oder mit einer Strecke anderer Art, die in letzter Instanz durch Schritte oder dadurch gemessen wird, daß man die Hand über den Gegenstand gleiten läßt. Die Veränderung von einer Konvergenz von 30° zu einer Konvergenz von 10° ist mit einer gegebenen Bewegung des Armes assoziiert, welche die Hand über $8\frac{1}{2}$ Zoll vorstreckt.“

Diese schwachen Veränderungen in der Tätigkeit der Augenmuskeln, die aus Gewohnheit in einer zu kurzen Zeit ausgeführt werden, als daß sie berechnet werden könnten, sind das Mittel, durch das unsere Gesichtseindrücke von dem Ganzen desjenigen Teils des Universums, der von unserem Standpunkt aus sichtbar ist, innerhalb eines so kleinen Zeitraumes konzentriert werden können, daß wir uns eines Abstandes kaum bewußt sind. Und sie sind nach meiner Auffassung die Entstehungsursache von alledem, was wir in unserem Begriff der Ausdehnung mehr besitzen als Platners Patient in dem seinigen. Er hatte sich zwei oder mehrere Körper (oder Widerstand leistende Gegenstände) zu denken mit einer langen Kette von Wahrnehmungen einer Muskelkontraktion, die den Zwischenraum zwischen ihnen ausfüllte. Wir denken im Gegenteil an sie, als ob sie bei unserem Anblick, und zwar viele von ihnen in demselben Moment, alle aber in einem Zeitraum, der von demselben Moment kaum zu unterscheiden ist, auf uns einstürzen; und dieses Bildwerk des Sehens verwischt in unserem Geiste jedes deutliche Bewußtsein der Reihe von Muskelwahrnehmungen, deren Repräsentant es geworden ist. Die gleichzeitigen Gesichtswahrnehmungen sind für uns Symbole von Tast- und Muskelwahrnehmungen, die langsam aneinander folgten. „Da diese symbolische Relation viel kürzer ist, denkt man gewohnheitsmäßig an sie an Stelle dessen, was durch sie symbolisiert wird; und durch den fortgesetzten Gebrauch solcher Symbole und ihre Vereinigung zu anderen noch komplizierteren entstehen unsere Ideen der sichtbaren Ausdehnung: Ideen, die wie diejenigen des Algebraikers, der eine Gleichung ausrechnet, den symbolisierten Ideen völlig ungleich sind und dennoch, wie jene, den Geist unter völligem

folgenden Beispielen das Wort „inclination“ gebraucht, was aber nur im Sinne von Konvergenz verständlich wird. In der 3. Auflage des Werkes „The Senses and the Intellect“ 1863 sind übrigens diese Beispiele ganz weggelassen worden.

„Ausschluss der symbolisierten Ideen in Beschlag nehmen.“ Dieses letzte Zitat ist aus Herbert Spencer,¹⁾ dessen „Principles of Psychology“ trotz einiger Lehren, zu denen er sich gemeinsam mit der intuitiven Schule bekennt, im ganzen eines der feinsten Beispiele bilden, die wir von der psychologischen Methode in ihrer ganzen Macht besitzen. Seine und Bains Behandlung dieses Gegenstandes bestätigen und ergänzen sich gegenseitig, und auf sie muß ich den Leser verweisen, der eine ausführlichere Aufklärung der allgemeinen Frage verlangt. Der Rest dieses Kapitels wird der eigentümlichen Behandlung gewidmet werden, die sie durch Hamilton erfährt.

Hamilton stützt sich hauptsächlich auf ein Argument, um zu beweisen, daß das Sehen ohne die Hilfe des Tastsinnes eine unmittelbare Erkenntnis der Ausdehnung gewährt, ein Argument, das in einer von ihm zitierten Stelle aus D'Alembert²⁾ vorweg genommen worden war. Das folgende ist seine eigene Darstellung: „Man kann leicht nachweisen,³⁾ daß die Vorstellung „der Farbe die Vorstellung der Ausdehnung einschließt. Man „gibt zu, daß wir durch das Sehen eine Vorstellung von Farben „haben, folglich eine Vorstellung von der Verschiedenheit der „Farben. Eine Vorstellung von der Verschiedenheit der Farben „schließt aber notwendigerweise die Vorstellung einer unter- „scheidenden Linie mit ein. Denn wenn eine Farbe neben oder „auf eine andere gelegt wird, so erfassen wir sie nur dadurch als „verschieden, daß wir uns vorstellen, daß sie einander be- „grenzen; und diese Begrenzung gibt notwendigerweise eine „Linie ohne Breite — eine Demarkationslinie. Eine Farbe auf „eine andere gelegt gibt in der Tat eine Linie, die in sich „selbst zurückkehrt, d. i. eine Figur. Eine Linie und eine Figur „sind aber Modifikationen der Ausdehnung. Die Vorstellung der „Ausdehnung ist deshalb notwendigerweise in der Vorstellung „der Farben gegeben.“

Weiter sagt er⁴⁾: „Alle Parteien sind natürlich in der „Tatsache einig, daß wir Farbe sehen. Diejenigen, welche be- „haupten, daß wir die Ausdehnung sehen, geben zu, daß wir „sie nur als farbig sehen; und diejenigen, welche uns jedes

¹⁾ „Principles of Psychology“, S. 224.

²⁾ Lectures II, 172.

³⁾ Ebenda, 165.

⁴⁾ Ebenda, 167.

„Sehen der Ausdehnung abstreiten, machen die Farbe zum ausschließlichen Objekt des Sehens. Mit diesem ersten Satz sind „also alle einverstanden, und sie sind es nicht weniger in Bezug „auf den zweiten, daß die Fähigkeit, sich Farben zu denken, „diejenige einschließt, Farbenunterschiede vorzustellen. Durch „das Sehen also stellen wir Farben vor und unterscheiden eine „Farbe, d. h. einen farbigen Körper, eine Farbenwahrnehmung „von einer anderen. Dies wird zugegeben. Eine dritte Position „wird ebenfalls von niemand geleugnet werden, nämlich daß „Farben, die vom Auge unterschieden werden, unmittelbar neben- „einander liegen oder gelegt werden können, oder daß die eine „die andere dadurch begrenzen kann, daß sie teilweise über sie „gelegt wird. Eine vierte Position ist ebenso unbestreitbar. „nämlich daß die kontrastierenden, sich so einander begrenzenden „Farben, dadurch daß sie zusammentreffen, eine sichtbare Linie „bilden werden, und daß, wenn die darüber gelegte Farbe von „den anderen umschlossen wird, diese Linie in sich selbst zurück- „laufen und so den Umriss einer sichtbaren Figur bilden wird. „Diese vier Positionen erheischen eine peremptorische Zustimmung: sie sind selbstevident. Durch ihre Zulassung aber „stehen wir sofort vor dem Paradoxon, das den Gegenstand der „Diskussion bildet“ — (daß die Ausdehnung nicht durch das Gesicht allein erkannt werden kann). — „Also: eine Linie ist „Ausdehnung in einer Dimension — Länge; eine Figur in „zwei — Länge und Breite. Deshalb: die Wahrnehmung „einer Linie ist eine Wahrnehmung der Ausdehnung in der „Länge; die Wahrnehmung einer Figur eine Wahrnehmung der „Ausdehnung in der Länge und Breite.“

Ich muß gestehen, daß ich auf dieses Argument keine so gründliche und bündige Antwort geben kann, wie ich wohl möchte; denn wir haben nicht die Macht, ein Experiment anzustellen, welches das völlig Umgekehrte des Platnerschen ist. Es gibt kein Beispiel eines Menschen, der mit dem Gesichtssinn, aber ohne den Tast- und den Muskelsinn geboren wurde: und nichts Geringeres als dies würde uns ermöglichen, genau den Umfang und die Grenzen der Vorstellungen zu bestimmen, die das Gesicht unabhängig von der Assoziation mit Impressionen eines anderen Sinnes zu geben imstande ist. Es gibt indessen Erwägungen, die wohl geeignet sind, das übertriebene Vertrauen, das Hamilton in dieses Argument setzt, zu mäßigen. Erstens

ist zu beachten, daß wenn das Auge jetzt eine sichtbare Figur erkennt, es sie nicht vermittelt der Farbe allein wahrnimmt, sondern durch alle jene Bewegungen und Modifikationen der mit dem Auge in Verbindung stehenden Muskeln, die einen so großen Anteil an dem Ursprung unserer erworbenen Gesichtsvorstellungen haben. Um zu entscheiden, was durch das Gesicht allein erkannt werden kann, müssen wir ein Auge voraussetzen, das dieser Veränderungen unfähig ist; das weder die Wölbung seiner Linse modifizieren, noch die Richtung seiner Achse durch irgend eine Art von Muskeltätigkeit verändern kann, das also nicht an der Grenzlinie, die zwei Farben voneinander trennt, entlang schweifen kann, sondern mit einem starren Blick auf eine bestimmte Stelle geheftet bleiben muß. Sobald wir dem Auge einmal gestatten, der Richtung einer Linie oder dem Umriss einer Figur zu folgen, handelt es sich nicht mehr um ein bloßes Sehen, sondern um ein Sehen mit einem Zusatz wichtiger Muskelwahrnehmungen. Nichts ist nun so gewiß, als daß ein Auge, dessen Achse unbeweglich in einer Richtung feststeht, ein volles und klares Gesichtsbild nur von einem kleinen Raumteile gibt, von demjenigen nämlich, auf den die Achse direkt gerichtet ist, und nur ein schwaches, undeutliches Bild von den anderen Punkten in seiner Umgebung. Wenn wir instande sind, irgend einen beträchtlichen Teil einer Fläche so zu sehen, daß wir uns eine deutliche Idee von ihm bilden können, so geschieht es dadurch, daß wir das Auge darüber hinwegschweifen lassen und die Richtung der Achse viele Male in der Sekunde leicht verändern. Wenn das Auge direkt auf einen Punkt gerichtet ist, so sind die schwachen Vorstellungen, die wir von anderen Punkten haben, kaum ausreichend, um als Hinweis darauf zu dienen, daß wir die Achse des Auges der Reihe nach auf jeden von ihnen richten, sobald sie von jenem ersten abgezogen ist. Die Physiologen haben dies durch die Tatsache erklärt, daß das Zentrum der Netzhaut mit einer erstaunlich größeren Zahl von Nervenpapillen versehen ist, die individuell viel feiner, zarter und viel enger zusammengedrängt sind, als irgend ein anderer Teil. Welches auch die Erklärung sein mag, die Tatsache selbst ist nicht zu bezweifeln und scheint den Schluß zu rechtfertigen, daß wenn die Achse des Auges unbeweglich wäre und wir nicht die Muskelwahrnehmungen besäßen, die seine Bewegungen begleiten und leiten, der Eindruck, den wir von

der Grenze zwischen zwei Farben haben, so vag und unbestimmt sein würde, daß er lediglich rudimentär wäre.

Eine rudimentäre Vorstellung muß zugestanden werden; denn es ist evident, daß wir, selbst ohne das Auge zu bewegen, imstande sind, zwei Farbenwahrnehmungen auf einmal zu haben, und daß die Grenze, welche die Farben trennt, einen bestimmten Reiz auf den Gesichtssinn ausüben muß. Sonst würden wir keine unterscheidenden Eindrücke haben, die fähig sind, nachher durch Assoziation zu Repräsentanten der Erkenntnis von Linien und Figuren zu werden, die wir der Tast- und Muskelempfindung verdanken. Diesen unterscheidenden Eindrücken aber den Namen zu geben, der unsere gereifte und vervollkommnete Erkenntnis der Ausdehnung bezeichnet, oder selbst anzunehmen, daß sie in ihrer Natur etwas Gemeinsames mit dieser haben, scheint die Evidenz zu übersteigen. Berkeley erkannte an, daß ein sehr erheblicher Teil der Vorstellung von einem Etwas, das man mit dem Namen Ausdehnung bezeichnen könnte, durch das Auge allein gegeben wird. Und das, was so vorgestellt wird, ist seit seiner Zeit den Philosophen als sichtbare Ausdehnung, im Gegensatz zur fühlbaren, bekannt gewesen. Berkeley aber behauptete, daß sichtbare Ausdehnung nicht allein nicht dasselbe wie fühlbare Ausdehnung ist, sondern daß sie nicht die mindeste Ähnlichkeit mit ihr besitzt, und daß ein Mensch, der nur mit einem der beiden Sinne geboren wurde und später den anderen erwirbt, niemals vermuten würde, daß irgend eine Verbindung zwischen ihnen besteht, bis er Zeit gehabt hat, ihre gegenseitige Beziehung durch Erfahrung kennen zu lernen. Tatsächlich wissen diejenigen, die blind geboren wurden und nachher das Sehen erlangen, durch Mitteilung von anderen, daß das Auge die Gegenstände abbildet, und daß die Tastwahrnehmungen von denselben Gegenständen herrühren. Dennoch ist es selbst mit dieser Hilfe immer eine langwierige und schwierige Sache, das eine mit dem anderen in Zusammenhang zu bringen. Hamilton ist allem Anschein nach der Ansicht, daß die Ausdehnung, die durch das Auge offenbart wird, identisch ist mit derjenigen, die wir durch den Tastsinn erkennen, nur mit dem Unterschied, daß sie auf zwei Dimensionen beschränkt ist. „Nicht jede Art „von Ausdehnung und Gestalt“, sagt er,¹⁾ „wird dem Auge

¹⁾ Lectures II, 160.

„zugeschrieben. Es ist nicht die gestaltete Ausdehnung in allen „drei Dimensionen, sondern nur die Ausdehnung, wie sie in „ebenen Figuren, d. h. nur nach Länge und Breite, enthalten „ist“. Den Begriff der Ausdehnung selbst indessen nach Länge und Breite haben, wie wir ihn besitzen, würde etwa soviel heißen, wie daß wir gewisse Muskeltatsachen erkennen können, ohne eine entsprechende Erfahrung zu besitzen: daß wir z. B., wenn wir den Finger auf die Stelle setzen, die dem einen Ende einer Linie oder der Grenze einer Fläche entspricht, eine Muskelbewegung auszuführen haben würden, bevor wir ihn auf die andere setzen könnten. Gibt es den mindesten Grund anzunehmen, daß wir lediglich auf die Evidenz des Sehens hin, dem Tastsinn zuvorkommend, zu diesem Schluß gelangen könnten? Ich kann nicht zugeben, daß wir das, was mit der Vorstellung eines Flächenraumes gemeint war, erlangen könnten, wenn wir es uns nicht als etwas denken, worüber die Hand hinwegbewegt werden kann; und wie auch immer der Eindruck auf die Netzhaut sein mag, der durch die Grenzlinie zweier Farben hervorgerufen wird: ich sehe keinen Grund anzunehmen, daß wir durch das Ange allein die Vorstellung von dem erlangen könnten, was wir jetzt darunter verstehen, wenn wir sagen, daß eine der Farben außerhalb der anderen ist.¹⁾ Auch hiefür kann ich

¹⁾ Der folgende Fall, den ich aus Dr. McCosh zitiere (S. 163—165), würde indessen, wenn er richtig dargestellt ist, eine wesentliche Modifikation der vorstehenden Lehre erfordern: „Der am besten berichtete Fall“ von einem Menschen, der, blind geboren, durch eine ärztliche Operation die Sehkraft erlangte, ist derjenige von Dr. Franz in Leipzig (Phil. Trans. of Roy. Soc. 1841). „Der junge Mann war blind geboren und siebzehn Jahre alt, als die Operation „gemacht wurde, die ihm den Gebrauch eines Auges gab. Als das Auge „hinreichend gekräftigt war, um das Licht zu ertragen, wurde ein Blatt „Papier, auf dem zwei dicke schwarze Linien, die eine horizontal, die andere „vertikal gezogen waren, in etwa drei Fufs Entfernung vor ihm aufgestellt. „Ihm wurde dann erlaubt, das Auge zu öffnen, und nach aufmerksamer „Prüfung nannte er die Linien mit ihrer richtigen Bezeichnung,“ d. h. nach Dr. McCosh, horizontal und vertikal. „Der schwarze Umrifs eines Quadrats „von sechs Zoll Durchmesser, in das ein Kreis und innerhalb des Kreises ein „Dreieck gezeichnet war, wurde nach sorgfältiger Betrachtung von ihm „erkannt und richtig beschrieben. In einer Entfernung von drei Fufs und „in gleicher Höhe mit dem Auge wurde nun ein Würfel und eine Kugel, „beide von vier Zoll Durchmesser, aufgestellt. Nachdem er diese Körper auf- „merksam betrachtet hatte, sagte er, er sehe eine viereckige und eine runde „Figur; und nach einigem Nachdenken nannte er die eine ein Quadrat, die

wiederrum Bain zitieren.¹⁾ „Ich sehe nicht, wie eine Wahrnehmung als außerhalb einer anderen bewußt werden kann, ohne daß bereits vorausgesetzt werde, daß wir ein Bewußtsein (feeling) des Raumes haben. Wenn ich zwei verschiedene Gegenstände, z. B. zwei Kerzenflammen vor mir sehe, so fasse

andere eine Scheibe. Sein Auge wurde nun geschlossen. Der Würfel weggenommen und eine Scheibe von gleicher Größe an seine Stelle und neben die Kugel gestellt. Als er das Auge wieder öffnete, bemerkte er zwischen diesen Gegenständen keinen Unterschied und hielt sie beide für Scheiben. Der Würfel wurde nun etwas schräg vor das Auge gestellt und dicht neben ihn eine Figur, die aus Pappe geschnitten den flachen Umriss des Würfels in dieser Stellung darstellte. Beide Gegenstände hielt er für etwas wie flache Quadrate. Eine Pyramide, die mit einer ihrer Seiten dem Auge zugewandt vor ihn gestellt wurde, sah sein Auge wie ein einfaches (plain — (ebenes plane?) — Dreieck. Diese wurde nun ein wenig gedreht, so daß sie zwei ihrer Seiten, aber von der einen etwas mehr, als von der anderen darbot. Nachdem er das Objekt lange Zeit betrachtet und geprüft hatte, sagte er, das sei eine ganz aufsergewöhnliche Figur; es sei weder ein Dreieck, noch ein Viereck, noch ein Kreis; er habe keine Vorstellung davon und könne sie nicht beschreiben; „in der Tat“, sagte er, „ich muß es angeben“. Am Schluß dieser Experimente forderte ich ihn auf, die Wahrnehmungen zu beschreiben, die die Gegenstände hervorgerufen hatten, worauf er erwiderte, daß er unmittelbar nachdem er das Auge geöffnet hatte, einen Unterschied zwischen den beiden vor ihm aufgestellten Gegenständen, dem Würfel und der Kugel, entdeckt und wohl erkannt habe, daß es keine Zeichnungen seien, daß er aber nicht imstande gewesen sei, sich daraus die Idee eines Quadrats und einer Scheibe zu bilden, bis er sich eine Wahrnehmung von dem vorstellte, was er an den Spitzen seiner Finger sehen würde, wenn er wirklich den Gegenstand berührte.“ (eine sowohl psychologisch, wie physiologisch sehr bezeichnende Tatsache). „Als ich ihm die drei Körper (die Kugel, den Würfel und die Pyramide) in die Hand gab, war er sehr überrascht, daß er sie als solche nicht durch den Anblick erkannt hatte, da er mit mathematischen Figuren durch Berühren wohl bekannt war.“

Der Fall hat, so wie er dargestellt ist, den Anschein eines experimentellen Beweises, daß nicht allein alles, was man *Anscheinung* nennen kann, sondern eine *Ausdehnung*, die sofort mit derjenigen identifiziert wird, die bereits, wenn auch nur in zwei Dimensionen, durch Berührung erkannt ist, schon beim allerersten Gebrauch der Augen durch das Sehen vorgestellt werden kann, bevor die nötige Muskeltätigkeit für die Richtung des Auges durch Übung erlernt worden ist. In dem Bericht befindet sich ein verdächtiger Unstand — die sofort eintretende Vorstellung des jungen Mannes, daß der Würfel und die Kugel keine Zeichnungen waren: denn wie konnte jemand, der nie zuvor eine Gesichtswahrnehmung gehabt, ohne Hilfe eine Zeichnung von ihrem Urbild unterscheiden? Chelsedens Patient wurde während langer Zeit durch Abbildungen getäuscht, und fragte, welcher Sinn

¹⁾ „The Senses and Intellect“, 2. Aufl., S. 376; 1. Aufl., S. 368.

„ich sie als zwei verschiedene Gegenstände auf, die durch einen „zwischenliegenden Raum voneinander getrennt sind; diese Auffassung setzt aber eine selbständige Erfahrung und Kenntnis „der Längenausdehnung voraus. Wir haben keine Evidenz, die „uns beweist, daß ich beim ersten Anblick dieser Gegenstände

der lügende sei, das Gefühl oder das Gesicht. Man hätte uns überdies ausdrücklich sagen müssen, ob die Blindheit vor der Operation eine absolut vollständige war, was sie in vielen der von Samuel Bailey angeführten Fällen nicht gewesen und nach Chelseden bei angeborenem Star überhaupt selten ist. Wenn in dem Bericht von Dr. Franz' Fall kein wesentlicher Umstand übersehen worden ist, würde die Lehre im Text eine gewisse Berichtigung erfordern. Was dort eine rudimentäre Vorstellung der Figur durch das Auge genannt wurde, mußte mehr sein als rudimentär. Es mußte auf seine Weise beträchtlich entwickelt und zwar derartig sein, daß es „nach aufmerksamer „Prüfung“ als den Kreisen und Vierecken entsprechend wiedererkannt werden konnte, die durch Berührung bereits bekannt waren. In diesem letzten Punkt stimmt der Bericht nicht mit anderen bekannt gewordenen Fällen überein. In einem neuen Fall z. B., der von Nunneley berichtet wird (ich zitiere aus zweiter Hand nach Prof. Fraser in der North British Review) konnte der Knabe in der Tat, nachdem ihm der Star gestochen, „sofort einen Unterschied „in den Gestalten der Gegenstände erkennen“; er konnte sehen, daß der Würfel und die Kugel „nicht von derselben sichtbaren Gestalt waren“, konnte aber nicht sagen, welches der eine und welches die andere war: „erst nachdem „sie ihm viele Male in die Hand gegeben waren, lernte er durch das Auge „den einen, den er gerade in der Hand hielt, von dem anderen, der daneben „lag, unterscheiden. Allmählich wurde sein Urteil richtiger; aber erst nach „mehreren Tagen konnte er durch das Auge allein sagen, welches die Kugel „und welches der Würfel war. Wenn er gefragt wurde, wünschte er immer, „bevor er eine Antwort gab, beide in die Hand zu nehmen. Selbst wenn „dies erlaubt und die Gegenstände unmittelbar darauf vor seine Augen „gestellt wurden, war er in Bezug auf die Gestalt nicht sicher.“

Wenn Dr. Franz' Fall richtig dargestellt ist, so besaß sein Patient wahrscheinlich eine mehr als gewöhnliche natürliche Schnelligkeit der Beobachtung und identifizierte die Figuren nicht durch die eigentliche Ähnlichkeit, sondern durch Analogie oder die Ähnlichkeit der Relationen. Obwohl er ein Quadrat und einen Kreis zum ersten Male mit dem Auge erblickte, war ihm ohne Zweifel durch die Personen seiner Umgebung bekannt, daß die seinem Blick gezeigten Dinge Gegenstände seien, die berührt werden könnten, die er bereits durch Berührung kannte. Während der „sorgfältigen Prüfung und Überlegung“, die dem Erkennen der Gegenstände vorausging, war er wahrscheinlich damit beschäftigt sich zu fragen, womit nach seiner Erfahrung berührbarer Gegenstände die gesehenen Gegenstände die nächste Verwandtschaft hätten. Nun war er „mit mathematischen „Figuren durch Berührung wohl bekannt“ und hatte deshalb von einer geschlossenen Figur und der Grenzlinie, die sie umschließt, der Außenlinie, die den Gegenstand von seiner Umgebung trennt, eine vollständige Idee

„und bevor eine Assoziation zwischen sichtbaren Erscheinungen
 „und anderen Bewegungen gebildet ist, imstande wäre, in der
 „doppelten Erscheinung einen Unterschied des Ortes zu erkennen.
 „Ich fühle ohne Zweifel einen Unterschied der Impression, teils

erworben. Eine ähnliche Relation wie diejenige zwischen einer greifbaren Figur und ihrer Aufsenlinie besteht zwischen der sichtbaren Peripherie und der Farbenmasse, die sie umschließt. Diese bloße Analogie konnte vielleicht genügen, seiner Wahl die Richtung zu geben, wenn ein Gesichtsobjekt unter allen Umständen mit einem Tastobjekt zu identifizieren war. Die große Schwierigkeit bestand darin, zu entdecken, daß irgend ein Gesichtsobjekt dasselbe sei wie das entsprechende Tastobjekt. Aber nachdem diese Schwierigkeit einmal durch die Belehrung anderer überwunden war, konnte schon ein unbedeutender Umstand ihm einen Wink geben, die eine Klasse von Gegenständen mit der anderen zu verbinden. Infolge der Vertrautheit, die er durch den Tast- und Muskelsinn mit (so wollen wir sagen) einer dreieckigen Peripherie besaß, hatte er in dieser plötzliche und scharfe Wendungen kennen gelernt und wußte, daß es deren drei in dem berührbaren Unkreis gab. In der gesehenen Aufsenlinie war dieselbe Anzahl ausgezeichneter Punkte enthalten, die ihn vielleicht nicht freiwillig an die Wendungen erinnert hätten, die er durch die Berührung kannte, die aber, wenn eine Wahl getroffen werden mußte, diesen mehr analog waren als irgend einem Moment in einer Kreislinie. Da er also diesem Gegenstand den Namen von etwas berührbarem geben mußte, wurde er naturgemäß darauf geführt, ihn ein Dreieck zu nennen. Es ist keineswegs evident, daß er, wenn er gänzlich sich selbst überlassen gewesen wäre, anders als durch allmähliche Erfahrung herausgefunden haben würde, daß der Ausdehnung analoge Phänomen, das er durch das Gesicht vorstellte, sei die Ausdehnung, die er bereits durch Berühren kannte. Ich darf hinzufügen, daß es, da wir durch das Auge verschiedene, den verschiedenen Figuren entsprechende Wahrnehmungen empfangen, nicht mehr als natürlich ist, daß diese Wahrnehmungen, so ungleich sie den Tastwahrnehmungen sein mögen, die sie repräsentieren, Relationen unter einander zeigen, die den gegenseitigen Relationen jener Wahrnehmungen ähnlich sind. Dieselbe Erklärung dient wahrscheinlich auch für die Fähigkeit des jungen Menschen, durch das Auge eine vertikale Linie von einer horizontalen zu unterscheiden. Man hatte ihm wahrscheinlich gesagt, daß die eine der Linien eine horizontale, die andere eine vertikale sei; und er wurde nur gefragt, welches die eine, und welches die andere sei. Und ohne weiteren Aufschluß können wir nicht sagen, welcher kleine Umstand ihn bestimmt haben mag, auf die eine vielmehr als auf die andere zu raten. Um meine Anschauung des Falls von Dr. Franz zusammenzufassen: er beweist nicht, daß wir die Ausdehnung durch das Gesicht vorstellen, sondern nur, daß wir verschiedene Gesichtswahrnehmungen haben, die allen den Mannigfaltigkeiten der Flächenausdehnung entsprechen. Wenn der Fall aber richtig dargestellt ist, erweitert er bedeutend den Bereich jener unterscheidenden Wahrnehmungen und beweist fast, daß wir durch das Gesicht allein zu der Höhe von Reids Geometrie des Sichtbaren gelangen können.

„optischer teils muskulärer Art. Damit aber diese Verschiedenheit für mich einen Unterschied der Stellung im Raume bedeute, „muß sie außerdem die Tatsache offenbaren, daß eine gewisse „Bewegung meines Armes meine Hand von der einen Flamme „zur anderen führen, oder daß irgend eine andere meiner Bewegungen die Erscheinung, die ich jetzt sehe, in einem bestimmten Grade verändern würde. Wenn wir daraus keinen „Aufschluß über die Möglichkeit von Körperbewegungen im „allgemeinen erhalten, so ist keine Idee des Raumes gegeben; „denn wir denken nie, daß wir einen Begriff des Raumes haben, „wenn wir diese Möglichkeit nicht deutlich erkennen. Wie aber „eine Gesichtsvorstellung des Auges im voraus verraten könnte, „welches die Erfahrung der Hand oder anderer sich bewogender „Glieder sein würde, bin ich nicht imstande zu verstehen.“¹⁾

¹⁾ Dieser Stelle hat Bain in der 2. Auflage (S. 377) die folgende lehrreiche Anmerkung hinzugefügt:

„Wenn wir eine sich weit erstreckende Bewegung verfolgen oder in „einer weiten Ferne sich Umschau halten, so müssen wir die Augen oder den „Kopf bewegen; und wahrscheinlich würde jeder zugeben, daß in einem „solchen Falle das Gefühl der Bewegung einen Teil unserer Wahrnehmung „und unserer darauf folgenden Idee bildet. Der Begriff eines Berges enthält „offenbar Gefühle einer Bewegung des Auges. Wenn wir aber auf einen „Kreis blicken, z. B. von einem Zehntel Zoll Durchmesser, so kann das Auge „das Ganze ohne Bewegung erfassen, und wir könnten annehmen, daß in „diesem Falle die Wahrnehmung eine rein optische ist, da anscheinend keine „Notwendigkeit vorliegt, ein die Muskeln betreffendes Bewußtsein einzuführen. Ein charakteristischer optischer Eindruck wird hervorgebracht; wir „würden imstande sein, aus der bloßen optischen Differenz der Wirkung auf „die Netzhaut zwischen dem kleinen Kreis und einem Quadrat oder einem „Oval, oder zwischen diesem und einem etwas größeren oder etwas kleineren „Kreis zu unterscheiden. Warum sollen wir also nicht sagen, daß wir durch „den hellen Umriss allein das Bewußtsein einer sichtbaren Form haben?

„Wenn wir eine extreme Annahme dieser Art machen, so ist es möglich, „den Fall einer direkten experimentellen Probe zu entziehen. Wir können „indessen dennoch sehr starke Gründe haben, selbst in diesem Falle die „Gegenwart eines muskulären Elements zu behaupten. Erstens werden unsere „Begriffe der Form offenbar durch Arbeiten in großem Maßstabe erlangt „oder durch den Überblick über Gegenstände von solcher Größe, daß, um sie „zu erfassen, eine volle Umdrehung des Auges nötig ist. Wir verlegen die „Grundlage unserer Erkenntnis einer sichtbaren Aufseulinie in Umstände, „bei denen das Auge gezwungen ist tätig zu sein und seine eigene Tätigkeit „mit den Empfindungen (feelings) der Netzhaut zu vermischen. Die Idee „eines Kreises wird zuerst dadurch gewonnen, daß das Auge um einen kreisrunden Gegenstand von beträchtlicher Größe bewegt wird. Nachdem wir

Hamilton beschränkt die Vorstellung der Ausdehnung nicht auf den Gesichts- und den Tastsinn, weder auf jeden für sich, noch sofern sie miteinander verbunden sind. „Die so allgemein „vorherrschenden Meinungen“, sagt er,¹⁾ „dafs wir mittels des „Tastsinnes, oder durch den Tast- und Gesichtssinn, oder durch „den Tastsinn, das Muskelgefühl und das Gesicht, dafs wir aus- „schliesslich durch diese Sinne die Ausdehnung erkennen usw., „gebe ich nicht zu. Ich behaupte im Gegenteil, dafs alle Wahr- „nehmungen, gleichviel welcher Art, deren wir uns als anfer- „halb einander bewußt sind, uns *eo ipso* die Bedingung ge- „währen, die Ausdehnung unmittelbar und notwendigerweise zu „erkennen. Denn in ebendem Bewußtsein eines solchen gegen- „seitigen Anfsenseins ist tatsächlich eine Vorstellung des ört- „lichen Unterschiedes im Raum und folglich des Ausgedehnten „einbegriffen.“ Man kann ruhig zugeben, dafs wir eine Vor- stellung vom Raum haben, wenn wir uns zweier Wahrnehmungen als „außerhalb einander“ im Sinne der Lokalisation bewußt sind; denn beide Ausdrücke sind gleichbedeutend. Aber ein Bewußtsein der Verschiedenheit zwischen zwei Wahrnehmungen haben, die gleichzeitig bewußt sind, heifst nicht, ihrer als

„dies getan haben, übertragen wir die Tatsache der Bewegung auf kleinere „Kreise, obwohl sie an sich eine ausgedehnte Bewegung der Augen nicht „erfordern würden; so dafs wir, wenn wir auf einen kleinen runden Körper „blicken, bereits von der doppelten Natur der sichtbaren Form voreingenommen „und nicht in der Lage sind zu sagen, wie wir ihn betrachten würden, wenn „dies unsere erste Erfahrung eines Kreises wäre.

„Zweitens aber liegt die wesentliche Bedeutung der sichtbaren Form „in einem Umstand, der ohne die Erfahrung der Bewegung nicht zu erreichen „ist. Wenn wir auf einen kleinen runden Fleck blickten, würden wir einen „optischen Unterschied zwischen diesem und einem dreieckigen Fleck er- „kennen und ihn als identisch mit einem anderen runden Fleck wieder er- „kennen; doch ist dies lediglich eine Erkenntnis der Netzhaut oder eine „optische Unterscheidung. Es würde kein Erkennen der Form sein, weil wir „unser Form nie so wenig verstehen, wie eine bloße Veränderung der Farbe. „Wir meinen mit einer runden Form etwas, für dessen Erfassung eine „gegebene Umdrehung des Auges erforderlich sein würde; und wenn wir den „kleinen Fleck nicht mit den vorher gesehenen Kreisen identifizieren, erkennen „wir ihn auch nicht als einen Kreis. Er mag in unserem Geiste in einem „rein optischen Sinn zurückbleiben; niemals aber können wir die Kluft, die „eine optische Vorstellung von einer Licht und Bewegung vereinigenden „Wirkung trennt, anders überbrücken, als indem wir eine Erfahrung der „Bewegung einführen.“

¹⁾ Dissertations on Reid, S. 861.

„außerhalb einander“ in diesem Sinne bewußt sein. Und die Frage, die entschieden werden soll, ist gerade, ob irgend einer unserer Sinne uns unabhängig von den Empfindungen einer Muskelbewegung den Begriff des „außerhalb einander“ in dem Sinne gibt, der notwendig ist, die Idee der Ausdehnung zu stützen.

Hamilton ist der Ansicht, daß so oft zwei verschiedene Nervenfasern an ihren äußersten Enden gleichzeitig gereizt werden, die durch sie empfangenen Wahrnehmungen als außerhalb einander zu unserem Bewußtsein gelangen. Es ist im höchsten Grade wahrscheinlich, daß der Reiz zweier verschiedener Nervenfasern die Bedingung der unterscheidenden Empfindlichkeit für die Wahrnehmungen liefert, die fähig werden, Repräsentanten von Gegenständen außerhalb einander zu bilden. Das aber ist etwas anderes als uns die Vorstellung direkt geben. Unzweifelhaft erkennen wir einen örtlichen Unterschied in den Gegenständen, die unsere Sinne reizen, so oft wir erfahren, daß dieser Reiz verschiedene Teile unseres Organismus betrifft. Wenn wir dies erfahren, haben wir aber bereits den Begriff des Orts. Wir müssen die verschiedenen Teile unseres Körpers als außerhalb einander erkennen, bevor wir diese Kenntnis als ein Mittel gebrauchen können, eine ähnliche Tatsache in Bezug auf andere materielle Gegenstände zu erkennen. Dies gibt Hamilton zu. Was er also beweisen muß, ist, daß wir uns beim allerersten Male, in dem wir vom Tastsinn oder irgend einem anderen Sinne eine Impression empfangen, die mehr als eine Nervenfaser reizte, bewußt waren, an einer Mehrheit von Stellen gereizt zu sein. Dies zu beweisen macht er nicht einmal den Versuch, und ein direkter Beweis ist offenbar nicht zu erlangen. Als eine Sache indirekten Beweises können wir dieser Theorie diejenige Bains gegenüberstellen, nach der wir, abgesehen von Assoziation, überhaupt keine Impression dieser Art haben, und uns im allgemeinen nur einer größeren Masse oder eines größeren „Volumens“ von Wahrnehmung bewußt sein würden, wenn wir an zwei Stellen, als wenn wir nur an einer Stelle gereizt werden — gleich der massiger eintretenden (felt) Wahrnehmung von Wärme, wenn unser Körper in ein warmes Bad getaucht wird, im Vergleich mit derjenigen, bei welcher Wärme von derselben oder selbst größerer Intensität nur auf unsere Hände oder Füße übergeführt wird. Bains Lehre, die mit den zugegebenen Tatsachen

des Falles ebenso wohl vereinbar ist wie diejenige Hamiltons, hat nach dessen eigenem Sparsamkeitsgesetz gerechten Anspruch, ihr vorgezogen zu werden. Aber auch davon abgesehen gibt es bekannte Tatsachen, die mit Bains Theorie übereinstimmen, mit derjenigen Hamiltons aber ganz unvereinbar sind; und um solche zu finden, brauchen wir über Hamiltons eigene Schrift nicht hinauszugehen.

Eine dieser Tatsachen liefert eben der Fall, den wir bereits vor uns gehabt haben, nämlich der von Platner berichtete. Die Tatsachen dieses Falles lassen sich nicht mit der Ansicht in Einklang bringen, daß wir eine direkte Vorstellung der Ausdehnung haben, wenn ein Gegenstand uns an mehr als einer Stelle einschliesslich der äußersten Enden von mehr als einer Nervenfasern berührt. Platner sagt ausdrücklich, daß sein Patient, wenn ein Gegenstand einen beträchtlichen Teil der Oberfläche seines Körpers berührte, ohne indessen mehr als eine Art von Wahrnehmung zu verursachen, sich keines örtlichen Unterschieds — keines „Aufsenseins“ eines Teils der Wahrnehmung in Relation zu einem anderen — bewußt war, sondern nur (so können wir annehmen) einer größeren Quantität von Wahrnehmung oder, wie Bain es nennen würde, eines größeren Volumens. Wie Platner es ausdrückt: „wenn Gegenstände und die von ihnen „berührten Teile seines Körpers nicht verschiedene Arten von „Impressionen auf seine sensitiven Nerven machten, pflegte er „alles Äußere für ein und dasselbe zu halten. An seinem „eigenen Körper konnte er Kopf und Fuß ihrer Entfernung „nach absolut nicht unterscheiden, sondern nur nach dem Unterschied der Empfindungen.“ Ein solches Experiment, von einem berufenen Beobachter berichtet, genügt fast für sich allein, um Hamiltons Theorie umzustürzen.

In ähnlicher Weise sagte der Patient in Chelsedens berühmten Falle, daß er, nachdem ihm der Star auf dem zweiten Auge gestochen, mit beiden Augen die Gegenstände zweimal so groß gesehen habe, als nur mit einem; d. h. er hatte eine doppelte Menge oder ein doppeltes Volumen von Wahrnehmung, was seinem Geist die Idee der doppelten GröÙe einflößte.¹⁾

¹⁾ Ich darf hier vielleicht bemerken, daß Hamilton — (und derselbe Irrtum ist von Bailey gemacht worden) — Chelsedens Fall als evidenten Beweisgrund dafür betrachtet, daß die „Vorstellung des Aufsenseins“ im Unterschied von derjenigen der Entfernung, vom Auge sowohl durch den

Die Kenntnis eines anderen Falles verdanke ich ebenfalls Hamilton. Dieser kannte ihn aus einem Auszug, der von Maine de Biran aus dem Originalbericht von Rey Régis, einem medizinischen Beobachter, in seiner „Histoire Naturelle de l'Ame“ gegeben worden ist. Er ist mit Hamiltons Theorie ebenso unvereinbar wie der Platnersche. Es ist der Fall eines Patienten, der anscheinend durch temporäre Paralyse der motorischen Nerven, die Bewegungsfähigkeit in der einen Hälfte des Körpers verloren hatte, während die Funktionen der sensitiven Nerven unbeeinträchtigt schienen. Dieser Patient hatte, wie man fand, die Fähigkeit eingebüßt, seine Wahrnehmungen zu lokalisieren. „Mannigfache“) und wiederholte Experimente wurden angestellt, „um genau zu ermitteln, ob der Verlust der Bewegungsfähigkeit „eine Veränderung in der Gefühlsfähigkeit veranlaßt hätte; und „man fand, daß der Patient, obwohl er für Schmerzempfindung „ebenso stark empfänglich war wie je zuvor, doch wenn der „Schmerz ihm heimlich, wie durch Drücken seiner Hand unter „der Bettdecke zugefügt wurde, eine Wahrnehmung von Weh „oder Unbehagen hatte, bei der er, wenn der Druck stark wurde, „laut aufschreien mußte; sie war indessen nur eine ganz all- „gemeine Wahrnehmung, indem er sich durchaus unfähig zeigte, „das Gefühl zu lokalisieren oder zu sagen, woher der Schmerz „kam ... Wie der Patient allmählich den Gebrauch seiner

Gesichts- als durch den Tastsinn gegeben wird, weil der junge Mensch sagte, daß die Gegenstände zuerst „seine Augen zu berühren schienen, wie dasjenige, „was er fühlte, seine Haut berührte“ (Anm. zu Reid S. 177). Er scheint zu meinen, daß nach der anderen Theorie der junge Mensch Metaphysiker genug gewesen sein würde, in der Vorstellung „eine bloße Reizung des Organs“ zu erkennen, oder daß er wenigstens die Gegenstände vorgestellt haben würde, „als ob sie in seinen Augen wären“. Er war aber nicht gewohnt, sich berührbare Gegenstände zu denken, als ob sie in seinen Fingern wären. Er dachte sie sich als seine Finger berührend und übertrug einfach die Erfahrung des Tastsinns auf den neu erworbenen Sinn. Alle Begriffe, die er von einer Vorstellung hatte, waren mit direkter Berührung assoziiert; und da er von keinem der Gegenstände des Sehens die Vorstellung besaß, daß sie von den Augen, durch die er sie vorstellte, entfernt seien, schloß er, daß sie in Berührung mit ihm sein müßten.

Nummeleys Fall stimmt in diesem Punkt mit Chelsedens überein. Der Knabe sagte, jedes Ding berühre seine Augen und ging behutsam mit ausgestreckten Händen umher, um zu verhüten, daß die Dinge seine Augen durch die Berührung verletzten.

1) Dissertations on Reid, S. 874, 875.

„Glieder wieder erlangte, so gewann er allmählich auch die „Fähigkeit zurück, seine Wahrnehmungen zu lokalisieren.“ Es würde übereilt sein, einen wissenschaftlichen Schluss auf ein vereinzelttes Experiment zu gründen; wenn es aber durch Wiederholung bestätigt wird, so ist es ein *experimentum crucis*. Soweit ein einzelnes Experiment von Nutzen sein kann, beweist es, daß eine Wahrnehmung ohne Bewegung keine Vorstellung einer örtlichen Verschiedenheit in unseren körperlichen Organen (geschweige in äußeren Gegenständen) gibt, und daß diese Vorstellung gerade insofern gänzlich ein von den Muskelgefühlen abhängiger Schluss ist.¹⁾

Es gibt einen sehr günstigen Begriff von Hamiltons Ausrichtigkeit und Wahrheitsliebe, daß er zwei Fälle aus der Dunkelheit hervorgezogen und allgemein bekannt gemacht hat, die seine eigenen Ansichten derartig über den Haufen werfen, wie dieser und der Platnersche. Denn wenn er auch nicht geglaubt hat, daß die Fälle mit seiner Theorie tatsächlich unvereinbar sind, so kann ihm doch kaum ganz unbekannt gewesen sein, daß sie gegen diese gebraucht werden könnten.

Das andere, was aus Hamiltons Lehren von den primären Qualitäten noch wichtig ist hervorzuheben, betrifft einen Punkt, der, wie mir scheint, ihm eigentümlich ist, und den er sicherlich

¹⁾ Dr. McCosh sagt (S. 151): „Dieser Fall ist wertlos, weil offenbar die „Funktionen des Nervenapparats gestört waren.“ Ich bin weit davon entfernt zu behaupten, daß dieses vereinzeltte Experiment ein vollgiltiger Beweis ist; aber ich kann ebenso wenig zugeben, daß es gar keine Bedeutung habe. Die Funktionen der motorischen Nerven waren gestört; in den sensitiven aber scheint eine Störung nicht bemerkt worden zu sein, wenn nicht durch eine *petitio principii* die Unfähigkeit, die Wahrnehmungen zu lokalisieren, als ein Beweisgrund angesehen wird. Wir können allerdings nicht beweisen, daß diese Nerven sich nicht ebenfalls in einem krankhaften Zustande befanden, pathologische Fälle aber, die in der Physiologie als nächste Äquivalente von Experimenten in anorganischen Wissenschaften zugelassen werden, würden allen ihren wissenschaftlichen Wert verlieren, wenn ohne Evidenz vorausgesetzt werden dürfte, daß die Krankheit sich auf andere Funktionen ausdehnte, als diejenigen, in denen sie beobachtet worden war. Selbst wenn eine physische Störung bewiesen wäre, so würde ein nicht unwichtiger Punkt durch das Experiment festgestellt sein: daß eine krankhafte Affektion die Fähigkeit, Wahrnehmungen zu lokalisieren, aufheben kann, ohne die Wahrnehmungen selbst anzuhoben. Die Lokalisierung hängt also nicht von denselben Bedingungen ab wie die Wahrnehmungen selbst; noch weniger ist sie notwendig in diese eingebegrenzt.

mit keinem seiner berühmten Vorgänger derselben Philosophenschule gemeinsam hat. Es ist dies die Lehre, daß jene Qualitäten nicht in Dingen außerhalb unserer Körper, sondern nur in unserem Körper selbst vorgestellt, nicht direkt und unmittelbar erkannt werden. „Eine Vorstellung“, sagt er,¹⁾ „der primären Qualitäten offenbart uns nicht ursprünglich und an sich die Existenz und qualitative Existenz von etwas, was jenseits des Organismus ist und von uns als ausgedehnt, gestaltet, geteilt usw. wahrgenommen wird. Die primären Qualitäten von Dingen außerhalb unseres Organismus stellen wir nicht vor, d. h. wir erkennen sie nicht unmittelbar; denn diese lernen wir nur aus den Reizen erschließen, die sie, wie wir allmählich finden, in unseren Organen hervorrufen. Da diese Reize uns eine Vorstellung von organischer Ausdehnung gewähren, entdecken wir schließlich durch Beobachtung und Induktion, daß sie eine entsprechende Ausdehnung in den außer-organischen Agentien in sich schließen.“ „Ausdehnung in ihrer wahren und absoluten Größe“ stellen wir nach ihm auch nicht vor, noch erkennen wir sie unmittelbar, da unsere Vorstellungen uns verschiedene Größeneindrücke desselben Gegenstandes geben, wenn er mit verschiedenen Teilen unseres Körpers in Berührung gebracht wird. „Da vorgestellte Ausdehnung nur die Erkenntnis einer organischen Affektion in ihrem Aufsein von einer anderen ist; da ein Minimum von Ausdehnung demnach für die Vorstellung der kleinste Umfang des Organismus ist, in dem Wahrnehmungen als mehrfache unterschieden werden können; und da in einem Teil des Organismus diese kleinste Ausdehnung vielleicht millionenmal, ja myriadenmal kleiner ist, als in einem anderen: so folgt, daß in der Vorstellung dieselbe wirkliche Ausdehnung an dieser Stelle des Körpers millionen- oder myriadenmal größer erscheinen wird, als an jener. Und dieser Unterschied besteht auch nicht allein zwischen Sinn und Sinn; denn in demselben Sinne, und selbst in demjenigen, der, wie man allgemein geglaubt hat, ausschließlich eine Erkenntnis absoluter Ausdehnung gewährt — ich meine den eigentlichen Tastsinn —, ist das Minimum an einem Teil des Körpers einige fünfzig Male größer, als an einem anderen.“

Nach Hamilton also sind alle unsere Wahrnehmungen der

¹⁾ Dissertations on Reid, S. 381, 382.

Ausdehnung und Gestalt in allem aufser unserem eigenen Körper, und der wirklichen Menge der Ausdehnung selbst in diesem, nicht Vorstellungen oder Zustände direkten Bewußtseins, sondern Schlüsse, sogar Schlüsse, die „durch Beobachtung und Induktion“ aus unserer Erfahrung gezogen werden. Nun wissen wir, wie verächtlich er von Brown und anderen „kosmothetischen Idealisten“ spricht, weil sie behaupten, die Existenz der Ausdehnung oder ausgedehnter Gegenstände, die nicht eine Affektion unseres eigenen Geistes bilden, sei keine direkte Vorstellung, sondern ein Schluß. Wir wissen, wie er dieser Ansicht den Vorwurf macht, unsere natürlichen Glaubensformen umzustürzen; wie oft er wiederholt, das Zeugnis des Bewußtseins müsse entweder ganz oder überhaupt nicht akzeptiert werden; wie ernst und an wie vielen Stellen er behauptet, „dafs wir nicht blofs einen „Begriff, eine Vorstellung, eine Einbildung, eine subjektive „Repräsentation z. B. der Ausdehnung haben, die aus Anlaß „eines den Sinnen dargebotenen ausgedehnten Gegenstandes auf „unbegreifliche Weise vor der Seele erweckt oder ihr eingeblüht „wird; sondern dafs wir in der Vorstellung eines solchen Gegenstandes — wie wir von Natur glauben — eine unmittelbare „Erkenntnis oder ein Bewußtsein dieses äufseren Gegenstandes „als eines ausgedehnten haben; mit einem Wort, dafs in „der sensitiven Vorstellung die erkannte Ausdehnung und die „existierende Ausdehnung gleichbedeutend sind, erkannt, weil „existierend, und existierend, weil erkannt.“¹⁾ Wie sich zeigt, ist alles dies nur richtig von der Ausdehnung unserer eigenen Körper. Die Ausdehnung jedes anderen Körpers wird nicht unmittelbar oder durch Vorstellung erkannt, sondern als ein Schluß aus der ersten. Ich frage jeden: ob diese Ansicht unseren „natürlichen Glaubensformen“ nicht ebenso widerspricht, wie eine Ansicht der kosmothetischen Idealisten ihnen nur irgend widersprechen kann; ob es für den natürlichen Menschen oder Nicht-Metaphysiker nicht ein ebenso grofses Paradoxon ist, anzunehmen, dafs wir in nichts, was aufserhalb unserer Körper ist, eine Ausdehnung erkennen, als dafs wir eine Ausdehnung in nichts erkennen, was aufserhalb unserer Seele ist: und ob der natürliche Mensch, wenn er bewogen werden kann, jenem beizustimmen, irgend etwas Befremdendes oder eine

¹⁾ Dissertations on Reid, S. 842.

angenehmliche Widersinnigkeit in diesem finden wird. Dies ist nur eines der vielen Beispiele, in denen der Philosoph, der andere Denker so heftig beschuldigt, die absolute Autorität des Bewußtseins zu behaupten, wenn sie ihnen paßt, und sie zu verwerfen, wenn sie ihnen nicht paßt, sich einem ähnlichen Vorwurf preisgibt. Die Wahrheit ist, daß kein Psychologe, auch Reid selbst nicht, von diesem Vorwurf frei ist. Kein Mensch von angemessenem Verstand hat sich je dem Studium der menschlichen Seele gewidmet, ohne zu entdecken, daß manche der gewöhnlichen Ansichten der Menschheit über ihr geistiges Bewußtsein falsch, und manche scheinbar intuitive Begriffe in Wirklichkeit erworben sind. Jeder Psychologe zieht die Grenze dort, wo er glaubt, daß sie am richtigsten gezogen werden kann. Natürlich ist es möglich, daß Hamilton sie an der richtigen Stelle gezogen hat, und Brown an der falschen. Hamilton würde sagen, daß die gewöhnlichen Ansichten, die er bekämpft, nicht natürliche Glaubensformen sind, obwohl sie irrtümlich dafür gehalten werden. Und Brown denkt genau dasselbe von denjenigen, die seiner eigenen Lehre widersprechen. Keiner von beiden kann sich anders rechtfertigen als dadurch, daß er eine Art angibt, wie die scheinbare, als ursprünglich angenommene Vorstellung erworben sein kann; und keiner kann dem anderen einen schlimmeren Vorwurf machen, als den, in diesem äußerst heiklen Prozeß psychologischer Analyse einen Irrtum begangen zu haben. Keiner von beiden hat ein Recht, einem Irrtum in einer solchen Sache den Namen einer Verwerfung des Zeugnisses des Bewußtseins zu geben, und zu versuchen, den anderen durch ein Argument zu demütigen, das unmöglich von anderem Wert als *ad invidiam* sein kann, und das in seinem schelsüchtigen Sinn auf beide und auf alle Psychologen anwendbar ist, die den Namen verdienen.

Anmerkung zum vorhergehenden Kapitel.

Ein Heer von Kritikern unter Führung von Dr. McCosh, Mahaffy und dem Kritiker in Blackwood's Magazine hat seine Pfeile gegen dieses Kapitel gerichtet; Prof. Fraser aber, der allein für ein Heer gilt, steht auf meiner Seite. Da der wesentliche Punkt in der Kontroverse die Analyse der Ausdehnung ist, werde ich meine Anmerkung auf diejenigen Argumente beschränken, die sich auf diese beziehen.

Der hauptsächlichste Einwand ist derselbe, der gegen die beiden vorhergehenden Kapitel gemacht worden war: daß die für Ausdehnung gegebene Erklärung die Ausdehnung voraussetzt; daß der Begriff selbst heimlich untergeschoben wird, um seinen eigenen Ursprung zu erklären. Die Sache der Gegner wird am gedrängtesten von Mahaffy in folgendem Auszug dargestellt:¹⁾

„Der kürzeste Weg, die lange Stelle“ (nämlich das Zitat aus Bain) „zu kritisieren, wird sein, ihre Trugschlüsse unter „allgemeinen Rubriken aufzuzählen. α) Eine Erkenntnis unseres „Organismus als eines ausgedehnten darf nicht vorausgesetzt „werden, wenn wir die Ausdehnung erklären wollen; deshalb „müssen Ausdrücke wie ‚Spielraum eines Gliedes‘ oder ‚Umdrehung „eines Gliedes‘ entweder sorgfältig auf die bloße Aufeinander- „folge von Gefühlen bei seiner Bewegung eingeschränkt werden, „oder sie machen die Frage zur Voraussetzung; und in der Tat „sollten sie, weil sie schon in der Darstellung selbst die „Ausdehnung suggerieren, vermieden werden, wenn wir die „Phänomene beschreiben, aus denen die Ausdehnung abgeleitet „wird. β) Eine Erwähnung oder ein Postulat der Richtung „darf nicht auch nur einen Augenblick gestattet werden; denn „welchen möglichen Sinn kann eine Richtung haben außer „im Raum? Insbesondere Längsrichtung (worunter, wie ich „annehme, Bain hauptsächlich geradlinige Richtung versteht)

¹⁾ Mahaffy, S. XVIII—XX.

„würde nur mit großer Schwierigkeit durch Bewegung der „Glieder gegeben werden, und wir würden zu dem alten „griechischen Begriff zurückkehren, daß die Kreisbewegung „die natürlichste ist. Diese Schwierigkeit wird, wie viele andere, „mit großer Schärfe von Abbott hervorgehoben (*Sight and Touch, cap. V*). Insbesondere sagt er nach E. H. Weber, daß „der Tastsinn uns überhaupt nicht die Idee einer geraden Linie „und folglich nicht die leiseste Idee einer Richtung geben kann. „γ) Ein Begriff wie Geschwindigkeit oder Schnelligkeit kann „nicht zugestanden werden, viel weniger ein Begriff wie der „einer Vergleichung zwischen schnelleren und langsameren Be- „wegungen. Die Idee der Bewegung erfordert in der Tat als „logisches Antecedens sowohl Raum als auch Zeit, und ist nicht „identisch mit einer bloßen Aufeinanderfolge. Angenommen, „wir hätten nichts als die Reihe unserer Gedanken zu analysieren, „so könnten wir nie über die Idee einer Reihe hinaus gelangen, „noch könnten wir je auf irgend eine Weise den Begriff von „Beschleunigung oder Verzögerung erhalten. Denn, was ist „schneller oder langsamer? Nichts als ein größerer Raum in „kürzerer Zeit durchquert und *vice versa*. Bewegung kann nicht „begriffen werden ohne etwas Festes, das uns nur, wie Kant „gut nachgewiesen hat, durch Relationen des Raums gegeben „wird. Die Bewegung unserer Gedanken ist also erstens nur „ein analoger Ausdruck, und hätte uns zweitens nie bewußt „(felt) werden können, ohne daß etwas im Raume ist, woran „nicht allein die vermehrte oder verminderte Geschwindigkeit „unseres Denkens gemessen, sondern wodurch auch erfahren „werden kann, daß überhaupt eine Geschwindigkeit darin vor- „handen ist. Die Evidenz des Träumens scheint diese Anschauung „zu bestätigen. Wie kommt es, daß, wenn die uns durch den „Raum gewährten Intuitionen der Geschwindigkeit beseitigt „werden, der Lauf der Gedanken an sich völlig unfähig befunden „wird, Geschwindigkeit überhaupt einzugeben oder zu schätzen? „δ) Das, was wir notwendigerweise gebrauchen, um die Aus- „dehnung zu messen, darf sie deshalb nicht uranfänglich ein- „gegeben haben. Und dennoch ist alles, was die Assoziations- „schule je zu beweisen sucht, nur dies, daß alle Maße der „Ausdehnung auf Reihen von Muskelgefühlen in der Zeit zurück- „geführt werden können. Die Erkenntnis der Ausdehnung ist „eine Sache und ursprünglich; das Maß der Ausdehnung ist „eine andere und empirisch; und wir sollten Bains Verwechslung „(vielleicht Identifizierung) derselben nicht akzeptieren ohne „einen weiteren Beweis, als den seiner bloßen Behauptung.“

„Auf alle diese Voraussetzungen indessen ist die Theorie „Bains gegründet, und der einsichtige Leser wird sie schon auf „der Oberfläche des Arguments zerstreut finden. Ich möchte „eine besondere Aufmerksamkeit auf die Stelle lenken . . .: „Wir „müssen fühlen lernen, daß eine langsame Bewegung während

„langer Zeit dasselbe ist, wie eine schnellere Bewegung
 „von kürzerer Dauer, und das werden wir leicht lernen können,
 „wenn wir sehen, daß beide dieselbe Wirkung hervorbringen,
 „nämlich den vollen Spielraum eines Gliedes zu erschöpfen‘.
 „Gewiß ist es klar, daß wir ohne den Raum nie die Idee der
 „Bewegung erlangen könnten, die den Raum ebenso einschließt
 „wie die Zeit: in der Tat eine Reihe in der Zeit verändert sich
 „nur, sie bewegt sich nicht. Und selbst wenn wir zügäben,
 „daß wir die Idee hätten, so könnten wir doch nie unterscheiden,
 „ob diese Bewegung schneller oder langsamer war, wenn nicht
 „der Begriff von etwas Dauerndem im Raum und die Bewegung
 „im Raum gegeben wären. Dieselbe *petitio principii* wird von
 „Mill gemacht.“

Diese geordnete und kurzgefaßte Art, den Einwand hinzu-
 stellen, bietet eine große Bequemlichkeit für die Antwort. Ich
 werde die einzelnen Punkte von Mahaffys Einwendung in seiner
 eigenen Reihenfolge behandeln.

α) Die Terminologie, die angewandt wird, um die beiden
 Teilen gemeinsamen Data auszudrücken, muß, anfangs wenigstens,
 die der gewöhnlichen Sprache sein, weil keine andere den Leser
 in den Stand setzen würde, in einem an sich schon schwierigen
 Gegenstande ohne einen mühsamen Prozeß zu verstehen, welches
 die gemeinten Tatsachen sind. Die Terminologie aber darf
 natürlich nicht so gebraucht werden, daß etwas vorausgesetzt
 wird, was entweder die Theorie selbst oder die ihr gegen-
 überstehende Theorie nicht zuläßt. Wie Mahaffy bemerkt,
 „Ausdrücke wie ‚Spielraum‘ oder ‚Umdrehung eines Gliedes‘,
 „müssen sorgfältig auf die bloße Aufeinanderfolge von Emp-
 „findungen in seiner Bewegung beschränkt werden.“ Und wenn
 der Leser auf die erste der angeführten Stellen zurückgeht, so
 wird er finden, daß Bain sehr sorgsam darauf bedacht gewesen
 ist, die Aufmerksamkeit auf die in der Bewegung eines Gliedes
 enthaltenen Empfindungen als denjenigen Punkt zu lenken, auf
 den im Unterschied von der Bewegung selbst zu achten ist, und
 zu zeigen, daß seine Ausdrücke in Bezug auf jene, und nicht in
 Bezug auf diese zu verstehen sind.

β) Richtung, behauptet Mahaffy, darf in der Analyse von
 Ausdehnung nicht erwähnt, noch darf auf sie Bezug genommen
 werden, weil Richtung Raum bedeutet und der Raum nicht
 angerufen werden darf, um sich selbst zu erklären. Mahaffy
 würde der Sache näher gekommen sein, wenn er, statt zu sagen,
 daß Richtung Raum bedeutet, gesagt hätte, daß Raum Richtung
 bedeutet. Der Raum ist das Aggregat von Richtungen, wie die
 Zeit das Aggregat von Aufeinanderfolgen ist. Richtung postu-
 lieren heißt deshalb nicht Raum postulieren, sondern das Element,
 aus dem der Begriff des Raumes gebildet wird. Bain postuliert
 indessen die Richtung nicht. Er postuliert die der Unterscheidung

dienenden Wahrnehmungen, die von Anfang an die Bewegungen eines Gliedes in demjenigen begleiten, was wir in unseren erworbenen Vorstellungen Verschiedenheit der Richtungen nennen. Es gibt solche unterscheidenden Wahrnehmungen; andernfalls würden wir, wenn unsere Augen geschlossen sind, nicht einmal wissen, in welcher Richtung sich unser Arm bewegt. Nach Bain hängt der Unterschied in den Wahrnehmungen von dem Unterschied zu den in Tätigkeit gesetzten Muskeln ab. „Alle „Richtungen, die das Spiel derselben Muskeln hervorrufen, sind, „was den Körper anbetrifft, ähnliche Richtungen; verschiedene „Muskeln bedeuten verschiedene Richtungen.“¹⁾ Da diese Wahrnehmungen tatsächlich allmählich in einander übergehen, ohne eine Unterbrechung oder einen Rifs zu erleiden, so sind sie wohl geeignet, das Gefühl des Zusammenhangs entstehen zu lassen, das alle unsere verschiedenen Begriffe verschiedener Richtungen zu einem einzigen Begriff des Raumes vereinigt.²⁾

γ) Geschwindigkeit oder Schnelligkeit, eine Vergleichung schnellerer und langsamerer Bewegungen, dürfen, wie Mahaffy sagt, nicht postuliert werden, weil ‚schneller‘ oder ‚langsamer‘ nur in Bezug auf einen in einer gegebenen Zeit durchquerten größeren oder kleineren Raum Sinn haben. Es ist richtig, daß

¹⁾ The Senses and the Intellect, S. 203. (2. Aufl.)

²⁾ Von Abbotts Einwänden ist der folgende eine Probe: „Wir wollen „einen Blinden annehmen, der versucht, durch die Bewegung seiner Hand „den Begriff der Entfernung zu erhalten. Er findet, daß ein gewisses Aus- „strecken der Hand ihn in Berührung mit einem Schreibpult bringt, dessen „Entfernung demnach durch diese Anstrengung dargestellt wird. Eine größere „Anstrengung aber wird erfordert, um die Augen oder die Nase zu erreichen; „und da die Entfernung = lokomotorische Anstrengung ist, so ist bewiesen, „daß die Nase über das Pult hinausreicht. Die Spitze des Kopfes muß er „sich als noch weiter entfernt denken und den Rücken am weitesten von „allen.“ Abbott scheint anzunehmen, daß der dauernde Eindruck eines Blinden von der Entfernung der Gegenstände von ihm aus seinem allerersten Versuch abgeleitet werden wird, und verweigert ihm das allgemeine Privileg, das allen Experimenten gehört, sich selbst zu korrigieren und zu vervollkommen. Wenn die Nase der Hand in Wirklichkeit näher ist als das Pult: wird er dann nicht bald ein Mittel finden, den näheren Gegenstand mit geringerer lokomotorischer Anstrengung zu erreichen als den entfernteren? Wenn man sagt, daß dies nur durch Krümmung des Armes geschehen kann, und daß die Krümmung des Armes von einer Empfindung stärkerer Anstrengung begleitet ist als das Ausstrecken, so lautet die Antwort, daß, selbst wenn dies wahr wäre, die Anstrengung von verschiedener Art ist. Der Blinde würde bald zwischen beiden unterscheiden und merken, daß Gegenstände, die er mit gekrümmtem Arm erreichen kann nach allen anderen Proben der Nähe seinem Körper näher sind als diejenigen, die nur mit ausgestrecktem Arm zu erreichen sind. Dr. McCosh (S. 135) verfällt in einen Trugschluss derselben Art.

Abbotts Buch, eine Wiederholung von Baileys Angriff auf Berkeleys „Theory of Vision“, ist wichtig genug, um eine Antwort für sich zu erfordern, wenn diese nichts bereits durch Prof. Fraser in einer sorgfältigen Abhandlung in der North British Review, August 1864, in wirksamer Weise gegeben worden wäre, die hoffentlich bei Gelegenheit in einer dauerhafteren Form von neuem veröffentlicht werden wird.

die beiden Bewegungen ihren Namen vom Raum hernehmen: sind aber deshalb die Bewegungen selbst ununterscheidbar? Eine Säge und eine Axt werden so benannt auf Grund der verschiedenen Arten von Arbeit, die sie verrichten: aber können wir die beiden Gegenstände nicht auch unterscheiden, wenn wir sie sehen? Ferner sage ich: das, was postuliert wird, ist nicht der durchquerte Raum, sondern die gröfsere oder geringere Energie der Muskelwahrnehmung. Es bleibt nur zu erklären, wie wir lernen, dafs eine energischere Wahrnehmung, die kürzere Zeit dauert, gleichwertig ist mit einer geringeren Energie, die aber längere Zeit hindurch fortgesetzt wird. Bain ist der Ansicht, dafs wir dies erfahren, indem beide „bei voller Erschöpfung „des Spielraums des Gliedes“ die gleiche Wirkung hervorbringen. Er meint damit, dafs sie die äufserste Grenze der Wahrnehmung erreichen, welche das Ausstrecken begleitet, d. i. den Punkt, über den hinaus eine Steigerung nicht mehr stattfinden kann. Wo ist hier die *petitio principii*? Ich meine, die Lösung ist wohl zulässig, dafs wir nämlich billigerweise die ganze Folge der Wahrnehmungen, die das Ausstrecken des Gliedes begleiten, als eine Mafseinheit voraussetzen können, die, in eine aufsteigende Gradskala teilbar, in kürzerer oder längerer Zeit durchlaufen werden kann, deren Summe aber immer sich selbst gleich ist. Ich selbst habe einen anderen Weg angegeben, auf dem wir vielleicht zu einem gleichwertigen Resultat gelangen. Wir haben zwei gleichzeitige Tastwahrnehmungen mit unseren beiden Händen. Wir bewegen dann die rechte Hand, bis sie mit der linken zusammentrifft und denselben Gegenstand berührt. Es braucht nicht angenommen zu werden, dafs wir sie schon als unsere Hände erkennen, oder den Gegenstand als einen Körper, oder dafs wir von unserer rechten Hand wissen, dafs sie sich durch den Raum bewegt. Die beiden gleichzeitigen Tastwahrnehmungen aber, von denen wir jede nach Belieben verlängern oder wiederholen können, haben uns den Begriff eines dauernden Tastelements und zweier solcher dauernden Elemente als koexistierender gegeben. Wir haben nun die beiden Tastwahrnehmungen mit einer einzigen Hand gehabt, aber getrennt durch eine Reihe von Wahrnehmungen, welche die Muskelbewegung begleiten; und wir finden, dafs um von einer der Tastwahrnehmungen zur anderen zu gelangen, eine kürzere Zeit im Verhältnis zur Energie der dazwischen tretenden Muskelwahrnehmungen erforderlich ist. In diesem geistigen Prozeß wird die Zeit postuliert, aber nicht der Raum; und es wird behauptet, dafs die kürzere Zeit oder ihr Äquivalent, die gröfsere Energie, die erforderlich ist, um von einem Berührungsobjekt zu einem anderen bereits als gleichzeitig erkannten zu gelangen, in letzter Instanz das Mafs ihrer Entfernung im Raume ist. Dann tritt das Auge auf, und mit seiner gröfsen Macht gleichzeitiger Wahrnehmung sammelt es durch seine erworbenen

Vorstellungen eine große Menge solcher Messungen zu einer einzigen scheinbaren Intuition.

d) „Was wir notwendigerweise gebrauchen, um die Entfernung zu messen“, braucht sie, wie Mahaffy mit Recht bemerkt, nicht ursprünglich eingegeben zu haben. Wenn aber die Bewußtseinstatsachen, die in dem, was wir Ausdehnung nennen, enthalten sind, aus der Voraussetzung erklärt werden können, daß das Maß das Ding selbst ist, so braucht keine andere Evidenz gefordert zu werden.¹⁾ Das augenscheinliche Zeugnis des Bewußtseins für einen Unterschied zwischen ihnen ist vollkommen erklärlich durch das gänzlich veränderte Ansehen, das, wie ich im Text gezeigt habe, unsere Erkenntnis der Ausdehnung annimmt, sobald der Gesichtssinn die Führung übernommen hat. Wenn erst eine größere Menge sorgfältig beobachteter Tatsachen über Blindgeborene einer schärferen und besser unterscheidenden Analyse unterworfen worden sein wird, wird die erweiterte Einsicht, die wir in die Psychologie solcher Menschen zu erlangen hoffen dürfen, wahrscheinlich die Reste von Dunkelheit zerstreuen, die noch über manchen Einzelheiten des Gegenstandes schweben.

Dr. McCosh und der Schriftsteller in Blackwood's Magazine sind ebenso sehr konstruierende Denker wie Kritiker und bemühen sich direkt zu beweisen, daß der Begriff der Ausdehnung nicht durch unsere Muskelwahrnehmungen erworben wird. Die Evidenz, auf die sie sich hauptsächlich stützen, ist, daß wir vor aller Erfahrung unsere Wahrnehmungen an verschiedenen Teilen des Körpers lokalisieren, und zwar nach Dr. McCosh an den Enden der Nervenfasern, indem jede Wahrnehmung naturgemäß an dem Punkte, wo der Nerv endigt, bewußt werde. Der Autor in Blackwood's Magazine sagt (S. 26, 27): „Wir beginnen unser „Sinnenleben nicht mit Wahrnehmungen, die in jener Arena, „die wir unseren Körper nennen, nirgends bewußt geworden „sind; wir haben sicherlich keine Erinnerung an Schmerzen, die „nicht irgendwo gefühlt wurden“. Da, wie ich so oft bemerkt habe, das Fehlen der Erinnerung an das, was bald nach der Geburt stattfand, kein Beweis dafür ist, daß es nicht stattgefunden hat, so ist der angebotene Beweis der, „daß kein Scharfsinn je unsere „Schmerzen in unsere Körper hineinbringen oder uns von diesen „Körpern Kenntnis geben wird, wenn wir nicht mit dem Zugeständnis anfangen, daß gewisse Freuden und Schmerzen

¹⁾ Der Verfasser in Blackwood's Magazine hält es für widersinnig, daß das Maß „sich selbst messen“ soll (S. 32) — daß die Muskelwahrnehmung als ein Entfernungsmaß angewandt werden soll, um eine Muskelwahrnehmung zu messen. Werden aber Mengen nicht gewöhnlich durch Mengen derselben Art gemessen? Ein Zollstock mißt die Länge nach seiner eigenen Länge, ein Scheffel mißt einen Raum nach dem eigenen Raum, das Ticken der Uhr andere Aufeinanderfolgen nach seiner eigenen, und ein Gewicht andere Gewichte nach sich selbst.

„physischer Art, sobald sie irgend welche Deutlichkeit erlangen, „an verschiedenen Teilen einer gewissen Arena gefühlt werden „und sich so gegeneinander lokalisieren.... Viele Schriftsteller „beschreiben diese Lokalisation als eine erworbene Vorstellung. „Nun zweifelt niemand einen Augenblick daran, daß die genaue „Lokalisation unserer Wahrnehmungen durch Erfahrung erworben „wird; aber diese Erfahrung, behaupten wir, würde nicht möglich „sein, wenn uns nicht eine gewisse vage Lokalisation durch gleich- „zeitige Wahrnehmungen, die an verschiedenen Teilen unseres „Systems bewußt werden, sofort gegeben würde. Wie sonst „erlangen wir unsere erste Idee vom Raum oder von der Lage?“ Auf diese letzte Frage habe ich mich bereits bemüht, eine Antwort zu geben.¹⁾ Die Lokalisation findet, soweit unsere äußeren Wahrnehmungen in Betracht kommen, wie ich kein Bedenken sehe zu glauben, ganz und gar durch den Prozeß statt, dem wir, wie der Autor zugibt, unsere Fähigkeit der „genauen Lokalisation“ verdanken. Ich werde von einem Tier gestochen oder meine Haut wird an irgend einem Punkt gereizt, und ich bin anfangs nicht imstande, wie es gelegentlich selbst jetzt vorkommt, die genaue Stelle der Wahrnehmung zu bestimmen. Ich bewege die Hand über die Oberfläche des Körpers, bis ich die Stelle finde, wo die Reibung der Hand den Reiz mildert, oder wo ihre Berührung den Schmerz vermehrt. Ich drücke jetzt diese Tatsachen in der gewöhnlichen Sprache der Menschen aus, habe aber den Sinn genügend erklärt, den diese Sprache in meiner eigenen Lehre besitzt. Die Anschauung, die ich von der Art gewonnen habe, wie wir die Stelle erkennen, stützt sich nicht auf irgend eine vorhergegangene, selbst nur vage Lokalisation unserer Wahrnehmungen. Auch läuft die Lokalisation einer Wahrnehmung, z. B. an einem unserer Glieder, auf nichts anderes hinaus, als darauf, der Wahrnehmung eine gleichförmige und enge, entweder gleichzeitige oder durch unmittelbare Aufeinanderfolge entstandene Verbindung mit der Gruppe von Wahrnehmungen verschiedener Arten beizulegen, die meine Vorstellung des Gliedes bilden. Im allgemeinen entdecken wir den Umstand, daß die Wahrnehmung mit dem Gliede verknüpft ist, wahrscheinlich zuerst dadurch, daß wir vorstellen, die erregende Ursache der Wahrnehmung stehe mit ihm in Zu-

¹⁾ Wenn Entfernung und Richtung auf die von mir angegebene Weise erklärbar sind, so ergeben sich Ort und Lage durch offenbare Konsequenz. Wenn einmal zugegeben wird, daß Impressionen des Tastsinns als gleichzeitig und zugleich als durch eine Reihe von Muskelgefühlen getrennt erkannt werden können, d. h. zugleich als entfernt und als gleichzeitig; und daß dies ihrer Erkenntnis im Raum gleichkommt: so wird die Lage dieser Impressionen untereinander, die ihren Ort bildet, sich leicht aus den verschiedenen Mengen der Muskelwahrnehmungen ergeben, die erforderlich sind, um von der einen zur anderen zu gelangen, in Verbindung mit den verschiedenen Qualitäten der Muskelwahrnehmungen, die von dem abhängen, was wir den Unterschied in der Richtung der Bewegung nennen.

sammenhang. Bain stellt die Sache folgendermaßen dar:¹⁾ „Ich „kann einen Schmerz mit dem Anblick meines Fingers, einen „anderen mit dem Anblick meiner Zehe, einen dritten mit der „Lage meines Armes, der auf den Kopf drückt, assoziieren. „Wenn ein Kind berührt wird, so weiß es anfangs nicht, wo „es die Ursache eines Reizes suchen soll; allmählich bemerkt es „ein Zusammentreffen eines Gefühls mit dem Druck, der auf „irgend eine Stelle ausgeübt wird; daher wird ein Gefühl in „der Hand mit dem Anblick der Hand assoziiert, und dasselbe „gilt von anderen Gliedern. Wenn dieses Gefühl mehr innerlich „ist, wie im Innern des Rumpfes, wird es uns schwerer, den „genauen Sitz zu bestimmen; wir sind in Bezug auf den Punkt „oft gänzlich in Ungewissheit. In diesem Fall haben wir uns „auf irgend ein Anzeichen zu verlassen, das an die Oberfläche „gelangt, oder auf die Wirkung eines äußeren Druckes auf die „tieferen Teile. Dadurch daß wir einen Schlag auf die Rippen „erhalten, gelangen wir dahin, Gefühle in der Brust mit der „Stelle auf der Karte unseres Körpers in Verbindung zu bringen: „so können wir Experimente mit den tiefliegenden Organen „machen und lernen die Bedeutung ihrer Indikationen. Je „unzugänglicher aber die Teile sind, um so größer ist die „Unsicherheit, den Ort ihrer Wahrnehmungen anzugeben.“ Hinsichtlich der Lokalisation unserer inneren Schmerzen bestehen noch einige nicht ganz gelöste Schwierigkeiten, zu deren Aufklärung wir einer sorgfältigeren und umsichtigeren Beobachtung von Kindern bedürfen. Aber ich glaube, man weiß genug, um zu zeigen, daß die Lokalisation unserer Wahrnehmungen nicht der Ausgangspunkt unserer Erkenntnis von Ort und Lage ist, sondern daß sie ihr folgt. Es ist wahr, daß (wie Dr. McCosh bemerkt²⁾) ein Kind, „wenn es am Arm verwundet ist, nicht seinen Fuß vorstrecken wird“. Aber wird es, bevor es bewiesen hat, „irgend welche erworbene Vorstellungen“ zu haben, den Arm ausstrecken? Nach der Theorie, daß die Lokalisierung eine erworbene Vorstellung ist, wird es weder das eine noch das andere tun.³⁾

Dr. McCosh führt ein anderes Argument ins Feld, um zu beweisen, daß wir eine ursprüngliche Fähigkeit besitzen, unsere

¹⁾ The Senses and the Intellect, S. 397, 398. (2. Aufl.)

²⁾ McCosh, S. 150.

³⁾ Dr. McCosh sagt (auf derselben Seite): „Es ist schwer zu glauben, „daß das augenblickliche freiwillige Zurückziehen eines Gliedes, wenn es verwundet ist, und das Zusammenziehen des Körpers, wenn siedende Flüssigkeit „die Kehle hinuntergegossen wird, aus der Anwendung eines beobachteten „Gesetzes über den Sitz der Wahrnehmungen hervorgehen kann.“ Die natürliche Lösung dieser Schwierigkeit ist, daß beides, das Zurückziehen und das Zusammenziehen, wenn es in einem ganz kleinen Kinde stattfindet, rein automatisch ist, ein Reflexakt, der ohne das Dazwischentreten des Willens durch Erregung der motorischen Nerven hervorgerufen wird, eine Lösung, die mit der Psychologie durchaus vereinbar ist.

Wahrnehmungen zu lokalisieren; und seltsam genug, es ist genau dasselbe, das gewöhnlich als stärkster Beweis gilt, daß die Fähigkeit erworben ist, nämlich die Fortdauer der Assoziation, vermöge deren wir Wahrnehmungen auf ein Glied beziehen, nachdem es amputiert ist. Dr. McCosh sagt:¹⁾ „Müller hat eine „Anzahl solcher Fälle gesammelt“, von denen einer ein genügendes Beispiel sein wird. „Einem Studenten namens Schmidt aus „Aachen war vor dreizehn Jahren der Arm oberhalb des Ellbogens amputiert worden: er hat nie aufgehört, Wahrnehmungen „wie in den Fingern zu haben“. Es ist eine merkwürdige Unachtsamkeit von Dr. McCosh, diese Tatsache als einen Beweis dafür anzuführen, daß wir die Wahrnehmungen an den äußersten Enden der Nerven lokalisieren. Er vergißt, daß, nachdem der Arm amputiert war, das äußerste Ende des Nerves im Stumpfe lag, und daß, wenn seine Theorie richtig wäre, dort, und nicht in den Fingern, die Wahrnehmung hätte bewußt werden müssen. Die Beziehung der Wahrnehmung auf das verlorene Glied konnte nur ein Fall unwiderstehlicher Assoziation sein. Sie widerlegt nicht direkt das Vorhandensein einer instinktiven Lokalisierung; aber sie beweist, daß, wenn es eine solche gibt, eine erworbene Assoziation mächtiger sein kann als sie. Dies gilt für die folgende, ebenfalls aus Müller zitierte, Tatsache:²⁾ „Wenn zum „Ersatz der Nase ein Hautlappen von der Stirn herabgezogen „und mit dem Nasenstumpf verbunden wird, so hat die so gebildete neue Nase, solange der Streifen der Haut nicht zerschnitten wird, durch den diese ihren ursprünglichen Zusammenhang beibehält, dieselben Wahrnehmungen, als ob er noch auf „der Stirn wäre; mit anderen Worten, wenn die Nase berührt „wird, fühlt der Patient die Impression in der Stirn“. Der Nerv aber, der die Impression weiter leitet, endigt nicht mehr in der Stirn, er endigt in der neuen Nase; und nach Dr. McCoshs Theorie müßte die Wahrnehmung dort empfunden werden, gerade wie es der Fall ist, nachdem der Hautstreifen geteilt, die alte Nervenverbindung abgeschnitten und allmählich eine neue gebildet worden ist. Dr. McCoshs Tatsachen vernichten beinahe seine eigene Theorie; es sind aber Tatsachen, die nach der Assoziationstheorie sicherlich eintreten würden. Namentlich die letzterwähnte ist für diese Theorie von großem Wert, weil sie eines der schlagendsten Beispiele ist, um zu zeigen, daß es ein bestimmtes „Quale“ gibt (wie eine von Dr. McCoshs deutschen Autoritäten es nennt), das zu der durch jeden einzelnen Nerv geleiteten Wahrnehmung gehört; ein „Quale“ das diese hindert, mit der durch einen anderen Nerv geleiteten Wahrnehmung wechselt zu werden, und sie in den Stand setzt, ihr selbst eigentümliche Assoziationen mit demjenigen Teil des Körpers

¹⁾ McCosh, S. 148.

²⁾ McCosh, S. 149.

einzugehen, dem sie dient — Assoziationen, die, wie wir sehen, fort dauern, selbst nachdem er fortgenommen worden ist, um ihn einem anderen Teile dienstbar zu machen.

Dr. McCosh bestreitet in seiner Erwiderung, daß seine Tatsachen mit seiner Theorie in Widerspruch stehen. Denn diese sei, daß wir unsere Wahrnehmungen intuitiv lokalisieren, nicht wo die Nerven in Wirklichkeit endigen, sondern wo sie „normalerweise“ endigen, d. h. nicht, wo das äußerste Ende ist, sondern wo es sein müßte. Mit anderen Worten, wir fühlen unsere Wahrnehmungen auf natürliche Weise und intuitiv an einer Stelle, die im Fall eines amputierten Gliedes sich nicht allein außerhalb unseres Körpers befindet, sondern ein oder zwei Fuß von ihm entfernt sein kann; und dieser Sitz der Wahrnehmung im Raum außerhalb unseres Körpers folgt uns nach, wohin wir auch gehen. Das ist es, was Dr. McCosh lieber glauben möchte, als daß die Beziehung des Bewußtseins (feeling) auf eine solche Stelle eine Illusion ist, die durch Assoziation hervorgebracht wird. Um seine Ansicht zu stützen, beruft er sich auf einen Fall, der von Professor Valentin erwähnt wird (zusammen mit drei anderen ähnlichen Charakters), in dem ein Mädchen, dessen linke Hand von Geburt an unvollständig war, sagte, sie habe eine innere Wahrnehmung einer Handfläche mit fünf Fingern (die sie nicht besaß) ebenso vollkommen in ihrer linken Hand wie in der rechten. Aber was beweist das anders, als daß sie in den Nerven der linken Hand dieselben Wahrnehmungen hatte wie in denen der rechten, und daß jene natürlich auch dieselben Assoziationen zeigten? Dr. McCosh sollte uns einen Fall nachweisen, wo Wahrnehmungen auf nicht existierende Finger bezogen wurden, wenn keine wirklichen Finger vorhanden waren, die den Begriff eingeben konnten.

Nach Dr. McCosh widerspricht die Beziehung von Wahrnehmungen auf ein verlorenes Glied nicht seiner Theorie, sondern der Assoziationstheorie, weil der Verlauf von Jahren nach dem Verlust des Gliedes genügen würde, die alte Assoziation zu vernichten. Das wird in der großen Mehrzahl der Fälle wahrscheinlich auch der Fall sein. Es ist aber eine häufige Erfahrung, daß eine Wahrnehmung, die genau so ist wie eine früher empfundene und nichts anderem gleicht, selbst nach vielen Jahren eine längst entschwundene Erinnerung wieder wachruft. Ferner sagt Dr. McCosh, daß in dem Fall der neuen Nase nach der Assoziationstheorie „der Reiz in der Stirn hätte geföhlt „werden müssen, nicht bis der Streifen zerschnitten, sondern bis „die alte Assoziation vergangen war; und dies wäre“, nach mir, „vielleicht in zwanzig Jahren nicht eingetreten“. Das heißt einen wichtigen Zug des Falles übersehen. Wenn nicht allein die alte Nervenverbindung abgeschnitten, sondern eine neue zwischen der neuen Nase und dem Nervenstumpf, der die alte

Nase mit dem Gehirn verband, gebildet worden ist, dann werden die Wahrnehmungen identisch mit denjenigen, die auf die alte Nase, als sie noch existierte, bezogen wurden. Ihre Beziehung zur Nase wird also durch eine ebenso alte und starke Assoziation gestützt wie ihre frühere Beziehung zur Stirn, mit dem Unterschied, daß, wie jeder Tag beiträgt, die eine Assoziation aufzulösen, so jeder Tag die andere stärkt und befestigt.

Der einzige weitere Fall, auf den Dr. McCosh sich bezieht, ist einer, der auf die Autorität von Frorieps von Schopenhauer¹⁾ erwähnt wird: der Fall der „Eva Lank, eines esthnischen Mädchens, vierzehn Jahre alt, das ohne Arme und Beine geboren war, nach Aussage der Mutter aber sich geistig ebenso schnell wie seine Brüder und Schwestern entwickelt, und ohne den Gebrauch der Glieder ebenso schnell wie sie ein richtiges Urteil über die GröÙe und Entfernung sichtbarer Gegenstände erlangt hatte“. Dies ist leider die ganze Auskunft, die Schopenhauer von dem interessanten Fall gibt. Nach Dr. McCoshs Urteil widerlegt er vollständig die Ansicht, „daß ein Umschwingen des Armes oder des Beines, lediglich als eine Gruppe von Wahrnehmungen ohne Ausdehnung betrachtet“ die Idee der Ausdehnung geben könnte. Er meint wahrscheinlich, der Fall beweise, daß die Idee ohne jeglichen Gebrauch von Armen und Beinen erworben werden kann. Wir wissen aber nicht, von welcher Art die Ideen des Mädchens von der Ausdehnung waren. Was uns berichtet wird, ist, daß es Begriffe von GröÙe und Entfernung besaß, die es ebenso richtig wie andere Menschen auf Gegenstände anwandte. Sein Begriff von Entfernung ist aber vielleicht ein solcher gewesen, wie er durch den Zeitaufwand gebildet werden konnte, der erforderlich war, um das Mädchen bis zu der Stelle zu tragen; und der Begriff der GröÙe kann erworben worden sein, wenn Gegenstände mit dem Körper des Mädchens in Berührung gebracht wurden — vielleicht noch durch Muskelgefühle von Druck und Bewegung. Vor allem ist zu erinnern, daß das Mädchen von Menschen mit Armen und Beinen umgeben war und ihre Hilfe besaß, um die unterscheidenden Gesichtswahrnehmungen mit den ihnen entsprechenden Tatsachen des Tastens und der Muskeln zu assoziieren. Eine solche Hilfe ist eine große Erleichterung selbst für Kinder, die normale Arme und Beine besitzen; sie alle müssen die Assoziation viel schneller auf Grund der Hilfe erwerben, die ihnen durch die Handlungen und Worte anderer geleistet wird. Man kann zuversichtlich annehmen, daß Eva Lank diese Hilfe wahrscheinlich in mehr als gewöhnlichem Maße besessen und nicht gänzlich aus sich allein herausgefunden hat, daß eine größere Menge von Gesichtswahrnehmungen eine ihr entsprechende größere Menge von Tastwahrnehmungen indizierte.

¹⁾ Die Welt als Wille und Vorstellung, 1844. Bd. II, S. 40

Ich glaube jeden annehmbaren Einwand gegen Bains und meine eigene Analyse der Ausdehnung behandelt zu haben, der einen hinlänglich individuellen Charakter besitzt, um eine Antwort für sich zu erfordern. Der Gegenstand bedarf weiteren Studiums, bevor alle seine dunklen Winkel vollständig erhellt sein werden. Diese Erleuchtung aber wird er jetzt unzweifelhaft erfahren, wo kompetente Denker beschäftigt sind, unsere Kenntnis der Seele durch Anwendung der auf die Assoziationsgesetze begründeten psychologischen Methode zu erweitern.

Kapitel 14.

Wie Hamilton und Mansel sich mit dem Gesetz der untrennbaren Assoziation abfinden.

Ans den vorstehenden Erörterungen hat sich klar ergeben, und allen, welche die besten Lehrer der Methode studiert haben, die ich im Gegensatz zu der blofs introspektiven Methode metaphysischer Forschung die psychologische genannt habe, ist es bekannt, dafs das wichtigste von ihnen angewandte Mittel, die tieferen Geheimnisse der Seelenkunde zu erschliessen, das Gesetz der untrennbaren Assoziation ist. Man sollte meinen, dafs es vornehmlich Sache der intuitiven Schule der Metaphysiker sei, dieses Gesetz in ernste Erwägung zu ziehen, weil es die Grundlage der mit ihr rivalisierenden Theorie bildet, die ihr auf Schritt und Tritt entgegentreten mufs, und die sie erst widerlegen müfste, bevor sie die eigene Theorie aufstellen kann. Dieses Gesetz aber wird von ihr nicht sowohl verworfen, als vielmehr ignoriert. Reid und Stewart, die ihm nur bei Hartley begegnet waren, fanden es unnötig sich die Mühe zu nehmen, das Gesetz zu verstehen. Die am besten unterrichteten deutschen und französischen Philosophen kennen, wenn sie überhaupt etwas davon wissen, lediglich seine Existenz.¹⁾ Und in unserem Lande und zu unserer Zeit, wo es von Denkern erster Ordnung als das

¹⁾ Erst im Jahre 1864 ist das erste Werk, ich glaube in französischer Sprache, veröffentlicht worden, das die Assoziationspsychologie in ihrer modernen Entwicklung anerkennt: eine tüchtige und lehrreiche „Étude sur l'Association des Idées“ von P. M. Mervoyer. Seitdem haben die ausgezeichneten einleitenden Abhandlungen, die Cazelles seiner Übersetzung englischer Psychologen vorausschickt, und das „bemerkenwerte Werk Taines „De l'Intelligence“ die Assoziationspsychologie hoffentlich dauernd unter französischen Denkern und Studierenden eingebürgert.

mächtigste aller Mittel psychologischer Analyse angewandt worden ist, erledigt es die gegnerische Schule in der Regel mit einigen wenigen, so sanft über die Oberfläche des Gegenstandes hinweggleitenden Bemerkungen, daß sie nur beweist, ihre Geisteskräfte nie, auch nur für einen Augenblick, in wirkliche und ernsthafte Berührung mit ihm gebracht zu haben.

Hamilton hat eine ziemlich sorgfältige Dissertation über die Assoziationsgesetze geschrieben, und die mehr elementaren dieser Gesetze hatten einen wesentlichen Teil seiner Aufmerksamkeit in Anspruch genommen.¹⁾ Nirgends aber zeigt er, daß er

¹⁾ In dieser Dissertation, die ursprünglich plötzlich abbrach, deren Schluß aber vor kurzem aus den Papieren des Autors hergestellt worden ist, versucht er, die Assoziationstheorie zu vereinfachen, indem er die Assoziation durch Ähnlichkeit zwar nicht auf die Assoziation durch Kontiguität zurückführt, wohl aber auf diese in Verbindung mit einem Elementargesetz, das, obschon in jeder Assoziation, in jeder Erinnerung enthalten, zum ersten Male von Hamilton ausdrücklich aufgestellt worden ist, nämlich daß eine gegenwärtige Wahrnehmung oder ein gegenwärtiger Gedanke die Erinnerung an etwas eingibt, was er dieselbe (d. h. eine genau ähnliche) zu einer früheren Zeit erfahrene Wahrnehmung oder einen solchen Gedanken nennt. Dies macht die Ähnlichkeit einfacher Wahrnehmungen als ein besonderes Assoziationsprinzip zur Grundlage aller übrigen, während es die Ähnlichkeit zusammengesetzter Phänomene in jenes einfache, mit dem Gesetz der Kontiguität verbundene Prinzip auflöst.

Vermöge dieser Spekulation hält Hamilton es für möglich, die Assoziation auf ein einziges Gesetz zurückzuführen: „diejenigen Gedanken reproduzieren einander, die vorher Teile desselben ganzen oder Totalakts der Erkenntnis gebildet hatten“ (Lectures II, 238 und die entsprechenden Stellen der Dissertation). Ich gestehe, daß mir dies von einem glücklichen Versuch der Verallgemeinerung weit entfernt zu sein scheint. Denn es ist unmöglich, ihm den elementaren Fall der Reproduktion (suggestion) einzufügen, den unser Autor das Verdienst besitzt, als erster wissenschaftlich zum Ausdruck gebracht zu haben. Der süße Geschmack von heute, und der ähnliche süße Geschmack von neulich, an den er mich erinnert, haben nicht „vorher Teile desselben Erkenntnisakts gebildet“, wenn wir den Ausdruck, der von ihnen als demselben Geschmack spricht, nicht buchstäblich nehmen, obwohl sie derselbe Geschmack so wenig sind, wie zwei Menschen derselbe Mensch, wenn sie sich zufällig genau gleichen. Ein weiterer Einwand ist, daß die versuchte Vereinfachung, selbst wenn sie sonst richtig wäre, lediglich zwei klare Begriffe zu einem dunklen vereinigen würde; denn der Begriff von Bewußtseinszuständen, die sich wechselseitig reproduzieren, weil sie einander ähnlich oder gleichzeitig gegeben waren, ist allgemein verständlich, während der andere, Teile desselben Erkenntnisakts zu bilden, alle die metaphysischen Schwierigkeiten in sich schließt, welche die Ideen von Einheit, Totalität und Teilen umgeben.

diesem, dem am wenigsten bekannten und am unvollkommensten verstandenen jener Gesetze die mindeste Beachtung geschenkt hat. In allen seinen Schriften finde ich nur zwei oder drei Stellen, in denen er, und zwar auch nur flüchtig, diese Art der Erklärung geistiger Phänomene berührt. Der ersten und ausführlichsten dieser Stellen begegnen wir bei der Behandlung nicht eines der tieferen Probleme der Geistesphilosophie, sondern einer sehr untergeordneten Frage: ob in der Vorstellung äußerer Gegenstände unsere Erkenntnis der Ganzen der Erkenntnis ihrer komponenten Teile vorangeht oder umgekehrt. Ausführlicher: „ob wir in der Vorstellung zuerst eine allgemeine Erkenntnis „der uns durch die Sinne dargebotenen Ganzen, und dann durch „Analyse und umgrenztes Aufmerken eine spezielle Erkenntnis „ihrer verschiedenen Teile erlangen; oder ob wir nicht zuerst „eine besondere Erkenntnis der kleinsten Teile, deren der Geist „fähig ist, erhalten, und sie dann durch Synthese zu immer „größeren Ganzen vereinigen?“¹⁾ Hamilton erklärt sich für die erste Theorie und nennt als Verteidiger der zweiten Stewart und James Mill, welchem letzteren die Menschheit mehr als irgend einem anderen Denker dadurch verpflichtet ist, daß er die Aufmerksamkeit der Philosophen von neuem auf das Gesetz der untrennbaren Assoziation gelenkt und die wichtigen Anwendungen, deren es fähig ist, angegeben hat. Durch den Konflikt mit Mill über ebendiese untergeordnete Frage, die er erörtert, wird Hamilton veranlaßt, einen Teil von Mills Darstellung der untrennbaren Assoziation anzuführen. Es ist ein Zeichen, wie wenig er sich der Wichtigkeit des Gegenstandes bewußt war, daß die einzige Anerkennung, die er einer Theorie

Nachdem Hamilton, wie er glaubt, auf diese Weise alle Phänomene der Assoziation auf ein einziges Gesetz zurückgeführt hat, fragt er, wie dieses Gesetz selbst erklärt wird? Er bemerkt mit Recht, daß es vielleicht ein letztes Gesetz ist, und daß letzte Gesetze notwendigerweise unerklärlich sind. Nichtsdestoweniger zitiert er mit gewissem Beifall den Versuch, der von einem deutschen Autor H. Schmidt gemacht worden ist, es durch eine apriorische Theorie der menschlichen Seele zu erklären. Dieser Versuch empfiehlt sich in der Tat der Beachtung als auserlesene Musterleistung einer Schule deutscher Metaphysiker, die noch nie den Einfluß der Baconschen Reform empfunden haben und um verschiedene Jahrhunderte hinter dem Fortschritt philosophischer Forschung zurückgeblieben sind (siehe Lectures II, 240—243).

¹⁾ Lectures II, 144.

von solcher Tragweite und von so bedeutenden Konsequenzen zuteil werden läßt, sich an einer ganz nebensächlichen Stelle seines Werkes befindet, bei Gelegenheit einer der unbedeutendsten Fragen, die er darin zur Erörterung bringt. Ich will genau dieselben Stellen, die er aus Mill zitiert, ausziehen, weil sie in Kürze die beiden vornehmlich charakteristischen Eigenschaften unserer engsten Assoziationen sehr glücklich feststellen und illustrieren, nämlich daß die Eingebungen (suggestions), die sie hervorrufen, für den Augenblick unwiderstehlich sind; und daß die eingegebenen Ideen, (wenigstens wenn die Assoziation im Unterschied von successiver synchronistischer Art ist) sich so innig mit einander verschmelzen, daß das zusammengesetzte Resultat unserem Bewußtsein als ein einfaches erscheint.

„Wenn zwei oder mehr Ideen“, sagt Mill,¹⁾ „oft zusammen „wiederholt worden sind und die Assoziation eine sehr starke „geworden ist, so treten sie zuweilen in so enger Verbindung „auf, daß sie nicht unterscheidbar sind. Einige Fälle der „Wahrnehmung bieten analoges. Wenn man z. B. eine Scheibe, „auf deren sieben Teilen die sieben Farben des Prismas gemalt „sind, in schnelle Umdrehung setzt, so erscheint sie nicht sieben- „farbig, sondern in einer einzigen gleichmäßigen Farbe: weiß. „Infolge der Schnelligkeit der Anfeinanderfolge hören die ver- „schiedenen Wahrnehmungen auf, unterscheidbar zu sein; sie „laufen gleichsam zusammen, und eine neue Wahrnehmung, die „aus allen sieben zusammengesetzt, anscheinend aber nur eine „einzige ist, bildet das Ergebnis. So scheinen auch Ideen, die „so häufig verbunden worden sind, daß, so oft eine im Geiste „existiert, die anderen unmittelbar gleichzeitig mit ihr existieren, „ineinanderzulaufen, gleichsam miteinander zu verwachsen und „aus vielen eine einzige Idee zu bilden; eine Idee, die, so viel- „teilig sie in Wirklichkeit sein mag, scheinbar nicht weniger „einfach ist als irgend eine derjenigen, aus denen sie sich zu- „sammensetzt.

„Dieses große Gesetz der Assoziation ist es, auf das wir „die Bildung unserer Ideen von den sogenannten äußeren Gegen- „ständen zurückführen, d. h. die Ideen einer gewissen Anzahl „von Wahrnehmungen, die so oft zusammen empfangen worden „sind, daß sie gleichsam miteinander verwachsen, und unter der

¹⁾ Analysis of the Human Mind, I, 68—75.

„Idee der Einheit von ihnen gesprochen wird. So entsteht das, was wir die Idee eines Baumes nennen, die Idee eines Pferdes, eines Steines, eines Menschen.

„Wenn ich die Namen Baum, Pferd, Mensch gebrauche, die Namen alles dessen, was ich einen Gegenstand nenne, so beziehe ich mich nur und kann mich nur auf meine eigenen Wahrnehmungen beziehen; tatsächlich nenne ich also nur eine gewisse Anzahl von Wahrnehmungen, die in einem besonderen Zustand der Vereinigung, d. h. des Zusammenbestehens betrachtet werden. Besondere Wahrnehmungen des Gesichts-, des Tastsinnes, der Muskeln sind die Wahrnehmungen, deren Ideen, nämlich den Ideen der Farbe, Ausdehnung, Rauheit, Härte, Weichheit, des Geschmacks und Geruchs, ich den Namen Idee eines Baumes gebe, da sie so fest miteinander verwachsen, daß sie als eine einzige Idee erscheinen.

„Diesem Fall starker Assoziation, diesem Verschmelzen vieler Ideen zu so inniger Vereinigung, daß sie nicht als viele, sondern als eine einzige Idee erscheinen, verdanken wir, wie ich später ausführlicher erläutern werde, die Fähigkeit zu klassifizieren und alle die Vorteile der Sprache. Es ist deshalb offenbar von der höchsten Bedeutung, daß dieses wichtige Phänomen wohl verstanden werde.

„Manche Ideen sind durch Häufigkeit und Stärke in Assoziationen so eng verbunden, daß sie nicht getrennt werden können. Wenn die eine existiert, existiert die andere zugleich mit ihr, so sehr wir uns auch bemühen mögen, ihre Verbindung zu lösen.

„Es steht z. B. nicht in unserer Macht, an Farbe zu denken ohne an Ausdehnung, oder an Festigkeit ohne an Gestalt zu denken. Wir haben Farbe stets in Verbindung mit Ausdehnung, gleichsam über eine Fläche ausgebreitet, gesehen. Wir haben sie nie anders als in dieser Verbindung gesehen; Farbe und Ausdehnung sind unabänderlich vereinigt gewesen. Die Idee der Farbe tritt deshalb regelmäÙig in Begleitung der Idee der Ausdehnung vor unsere Seele, und die Assoziation ist so eng, daß wir nicht die Macht haben sie aufzulösen. Wir können die Farbe, auch wenn wir wollten, nicht anders denken als in Verbindung mit Ausdehnung. Die eine Idee ruft die andere hervor und hält sie so lange fest, wie sie selbst festgehalten wird.

„Dieses grofse Gesetz unserer Natur wird auf ebenso „schlagende Weise durch den Zusammenhang zwischen den „Ideen der Festigkeit und Gestalt illustriert. Wir haben die „Wahrnehmungen, von denen wir die Idee der Festigkeit ableiten, nie anders als in Verbindung mit denjenigen, von denen „die Idee der Gestalt abgeleitet wird. Wenn wir irgend etwas „Festes anfassen, so ist es stets entweder rund, viereckig oder „von anderer Gestalt. Die Ideen entsprechen den Wahrnehmungen. Wenn die Idee der Festigkeit in uns aufsteigt, „so entsteht gleichzeitig mit ihr die Idee der Gestalt. Die „Idee der Gestalt ist natürlich undentlicher als die der Ausdehnung, weil es der Gestalten unzählige gibt, die allgemeine „Idee also äufserst vielteilig und deshalb notwendigerweise „undentlich ist. Aber so wie sie ist, ist die Idee der Gestalt „immer gegenwärtig, wenn die Idee der Festigkeit gegenwärtig „ist, und wir können, auch mit noch so grofser Mühe, nicht an „die eine denken, ohne zu gleicher Zeit an die andere zu „denken.“

Andere Erläuterungen folgen und schliessen mit diesen Worten: „Dafs eine Idee auf eine andere oder auf eine Wahrnehmung mit solcher Sicherheit folgt, dafs wir die Verbindung „weder verhüten noch vermeiden können, dafs wir das konsequente Bewusstsein (feeling) haben, so oft wir das antecedente „besitzen, ist ein Assoziationsgesetz, dessen Wirken, wie wir „später sehen werden, ein ausgedehntes ist und einen hervorragenden Teil an einigen der wichtigsten Phänomene der „menschlichen Seele hat.“ Und das in diesem Satz enthaltene Versprechen wird im Laufe der Abhandlung glänzend erfüllt.

Die einzige Bemerkung, zu der diese tief philosophische Darlegung Hamilton Anlaß gibt, ist eine geringschätzigte Betrachtung über Mills Philosophie im allgemeinen. Er sagt, Mill habe in seiner „geistreichen“ Abhandlung „das Assoziationsprinzip bis zu einem Extrem getrieben, das dessen eigene „Übertreibung widerlegt, indem er nicht nur unseren Glauben „an die Relation von Ursache und Wirkung, sondern selbst die „primären logischen Gesetze in dieses Prinzip auflöst.“ Es sei daher kein Wunder, wenn er „unsere Erkenntnis von zusammengesetzten Ganzen in der Vorstellung durch dasselbe Universalprinzip erklärt“. Nachdem er auf Grund dieses vorausgeschickten Verdikts der Übertreibung auf eine Untersuchung,

wieviel das Gesetz der untrennbaren Assoziation wirklich zu verrichten vermag, verzichtet hat, macht er von den allerklarsten Anwendungen des Gesetzes selbst da keinen Gebrauch, wo er diese in sein eigenes Buch übernimmt. Eine der psychologischen Tatsachen, die in der angeführten Stelle behauptet sind, nämlich die für uns bestehende Unmöglichkeit, die Ideen der Ausdehnung und der Farbe zu trennen, ist eine Wahrheit, auf der Hamilton selbst fest besteht. Schon in einer der nächstfolgenden Vorlesungen nach derjenigen, aus der ich zitiert habe, behauptet er mit Entschiedenheit, daß wir uns weder Farbe ohne Ausdehnung denken können, noch Ausdehnung ohne Farbe. Selbst die Blindgeborenen, meint er, haben die Wahrnehmung von Dunkelheit, d. h. von schwarzer Farbe, und bekleiden damit im Geiste alle ausgedehnten Gegenstände.¹⁾ Außer dieser letzten Behauptung, für die es weder eine Evidenz noch eine Wahrscheinlichkeit gibt,²⁾ ist die Lehre unzweifelhaft richtig und die Tatsache so offenbar ein Fall des Assoziationsgesetzes, daß selbst Stewart, so wenig er sonst geneigt war, geistige Phänomene auf diese Art zu erklären, nicht im Traum daran denkt, sie irgend etwas anderem zuzuschreiben. Stewart sagt: „Da wir stets zu derselben Zeit, wo die Wahrnehmung von Farben im Geiste angeregt wird, auch die Ausdehnung vorstellen, ist es uns unmöglich an diese Wahrnehmung zu denken, ohne uns gleichzeitig mit ihr eine Ausdehnung zu denken“. Er gibt dies als eines der Beispiele „der überaus innigen Assoziationen, die zwischen zwei Ideen gebildet werden, die keinen not-

¹⁾ Lectures II, 168—172.

²⁾ Nach der Lehre aller fortgeschrittenen Psychologen, denen Hamilton sich ausdrücklich anschließt, ist es unmöglich ein Bewußtsein von Dunkelheit zu haben, ohne ein Bewußtsein von Licht gehabt zu haben. Überdies ist es eine bekannte optische Tatsache, daß ein vollständig schwarzer Gegenstand, der die ganze Gesichtssphäre einnimmt, unsichtbar ist: er reflektiert kein Licht. Das Schwarze (das vollständig Schwarze absoluter Dunkelheit) ist deshalb nicht eine Wahrnehmung, sondern die totale Abwesenheit einer Wahrnehmung; es ist in der Tat überhaupt nichts; und zu sagen, ein Blindgeborener könne sich Ausdehnung nicht vorstellen, ohne sie in nichts überhaupt zu kleiden, heißt etwas behaupten, was nicht eben sehr verständlich ist. Für einen Menschen, der blind geworden ist, hätte es vielleicht einen Sinn: denn für ihn steht das Schwarze nicht, wie die Dunkelheit für uns, an Stelle der bloßen Unfähigkeit zu sehen, sondern an Stelle der gewöhnlichen Anstrengung zu sehen, die nicht von der gewöhnlichen Konsequenz begleitet wird.

„wendigen Zusammenhang miteinander haben“. Einer geistigen Analyse vermittelt der Assoziation, die klar genug war, sich Stewart zu empfehlen, wird man kaum den Vorwurf machen können, „das Prinzip zum Extrem zu treiben“. In der Tat, wenn je eine Assoziation durch die Macht der Wiederholung untrennbar werden kann: wie hätte dem die Assoziation zwischen Farbe und Ausdehnung entgehen können? Die beiden Tatsachen existieren nie anders als in unmittelbarer Verbindung, und die Erfahrung dieser Verbindung wiederholt sich in jedem Augenblick unseres Lebens, der nicht in Dunkelheit verbracht wird. Dennoch bleibt Hamilton, nachdem er diese Erläuterung sowohl von Stewart als auch von Mill angeführt hat, so unempfänglich gegen sie, als ob sie nie gegeben worden wäre. Und ohne ein Wort der Widerlegung verzeichnet er die Untrennbarkeit der beiden Ideen ganz gelassen als letzte geistige Tatsache, die beide als ursprüngliche Vorstellungen desselben Organs, des Auges, beweist. Hamiltons Autorität kann gegen die Lehre, welche die komplizierteren Teile unserer geistigen Konstitution durch die Assoziationsgesetze erklärt, nur wenig Gewicht haben, wenn es so klar auf der Hand liegt, daß er die Lehre verwarf, nicht weil er sie geprüft und mangelhaft befunden hätte, sondern ohne sie zu prüfen, indem er für ausgemacht hielt, daß sie der Prüfung nicht wert sei.¹⁾

¹⁾ In einer der unbeeendigten Dissertationen, die unter Hamiltons Papieren zurückgelassen und für seine Ausgabe Reids bestimmt war (wo sie jetzt als Note E steht), versuchte er eine Widerlegung der Lehre, daß unsere Unfähigkeit, uns Farbe ohne Ausdehnung zu denken, eine Wirkung der Assoziation sei. Seine Argumente (S. 919, 920) sind erstens dasjenige d'Alemberts (das wir in einem früheren Kapitel erörtert haben), daß, wenn zwei Farben zusammentreffen, wir uns einer Linie bewußt sein müssen, die sie von einander scheidet, und daß deshalb eine Vereinigung von zwei Farben ohne Ausdehnung nicht gedacht werden kann. Setzen wir aber voraus, daß wir nur eine einzige Farbe vorstellen, die das ganze Gesichtsfeld einnimmt, so kann der Umstand, daß wir diese unabänderlich als ausgedehnt sehen, nicht durch etwas erklärt werden, was nur dann zutrifft, wenn wir zwei Farben sehen, falls nicht die von beiden empfangene Impression mit der einen durch Assoziation verbunden ist. Hamilton muß sich deshalb darauf beschränken zu sagen, daß das Gesichtsfeld „eine rechte, eine linke, eine obere und eine untere Seite hat, und ins unendliche in Halbe, Viertel usw. geteilt werden kann,“ ein Argument, das die Behauptung zur Voraussetzung macht, da es annimmt, daß das gleichfarbige Feld bereits aus Teilen zusammengesetzt ist, d. h. als ausgedehnt vorgestellt wird.

Wie unvollkommen seine Bekanntschaft mit den sekundären Gesetzen, den *axiomata media*, der Assoziation war, erhellt aus seinem Argument gegen Stewart und Mill in der verhältnismäßig unbedeutenden Frage, von der er ausging. Die von ihm aufgestellte These ist, daß wir „statt vom Minimum der Vorstellung zu ihrem Maximum hinaufzusteigen, von Massen zu „den Einzelheiten hinabsteigen“.

„Wenn die entgegengesetzte Lehre“ sagt Hamilton,¹⁾ „richtig wäre: was würde sie enthalten? Sie würde als primären Schluss in sich begreifen, daß wir, da wir das Ganze „durch die Teile erkennen, die Teile besser kennen als das „Ganze. So nimmt man z. B. an, daß wir das Gesicht eines „Freundes durch die Mannigfaltigkeit von Vorstellungen erkennen, „die wir von den verschiedenen Teilen besitzen, aus denen es „zusammengesetzt ist; mit anderen Worten, daß wir das ganze „Gesicht weniger deutlich erkennen würden, als wir die Stirn, „die Augen, die Nase, den Mund usw. erkennen, und jede von „diesen schwächer als die mannigfachen letzten Punkte, die tatsächlich unbewussten Vorstellungsminima, aus denen sie gebildet „sind. Nach der vorliegenden Lehre nehmen wir nur einen

Das andere Argument Hamiltons ist, daß „wir uns einer Farbe „nicht bewußt sein können, ohne uns dieser Farbe im Gegensatz und deshalb außerhalb einer anderen, d. h. ohne uns des Ausgedehnten bewußt „zu sein.“ Dies scheint eine Voraussetzung ohne Grundlage. Wenn eine einzige Farbe das ganze Gesichtsfeld einnimmt, so kann sie sicherlich als Farbe erkannt werden. Der Gegensatz, der zum Bewußtsein unerlässlich ist, braucht nicht zwischen einer Farbe und einer anderen zu bestehen; er kann der Gegensatz zwischen der Farbe und der Abwesenheit einer Wahrnehmung, oder zwischen der Farbe und der Wahrnehmung eines anderen Sinnes sein. Ich nehme an, daß die Wahrnehmung der Farbe in Zwischenräumen kommt und geht; oder wenn sie konstant wäre, gebe ich zu, daß sie aufhören würde, überhaupt empfunden zu werden.

Die umgekehrte Unfähigkeit, Ausdehnung ohne Farbe zu denken, behandelt Hamilton (S. 917) sehr summarisch, indem er sagt, es gebe keinen wirklichen oder denkbaren Gegenstand der Gesichtswahrnehmung, der nicht farbig ist. Dies ist ebendieselbe Erklärung, die von der Assoziationstheorie gegeben wird. Alle Gesichtsbjekte sind farbig — schwarz als Farbe gezählt, was wir, wenn es in Gegensatz zu positiven Farben steht, mit vollem Recht tun dürfen. Nach den Assoziationsgesetzen wird deshalb das, was stets als farbig gesehen wird, auch stets als farbig gedacht. Während Hamilton, wie er meint, die Assoziationstheorie bekämpft, ist er genötigt, seine Zuflucht zu ihr zu nehmen.

¹⁾ Lectures II, 149, 150.

„dieser letzten Punkte in demselben Augenblick wahr, die
 „anderen durch unablässig erneuerte Erinnerung. Wir wollen
 „nun das Gesicht aus der Vorstellung heraus gänzlich in das
 „Gedächtnis versetzen. Wir schließten die Augen und repräsen-
 „tieren uns die Züge unseres Freundes in der Einbildung. Wir
 „können dies mit der größten Lebendigkeit tun oder, wenn wir
 „ein Bild von ihm sehen, mit dem Bewußtsein vollkommenster
 „Richtigkeit entscheiden, daß das Porträt ähnlich oder unähnlich
 „ist. Man kann deshalb nicht in Abrede stellen, daß wir die
 „vollkommenste Kenntnis des Gesichts als eines Ganzen haben,
 „daß wir mit seinem Ausdruck, mit den allgemeinen Ergebnissen
 „seiner Teile vertraut sind. Wie genau erst müßte nach der
 „Hypothese von Stewart und Mill unsere Erkenntnis dieser
 „Teile selbst sein! Machen wir also das Experiment. Wir
 „werden finden, daß wir, wenn wir nicht analysiert haben,
 „wenn wir nicht von einem Überblick über das ganze Gesicht
 „zu einer ins einzelne gehenden Prüfung seiner Teile hinab-
 „gestiegen sind, bei dem lebendigsten Eindruck des zusammen-
 „gesetzten Ganzen so gut wie nichts von den zusammengesetzten
 „Teilen wissen. Wir werden wahrscheinlich unfähig sein zu
 „sagen, welches die Farbe der Augen ist, und wenn wir ver-
 „suchen, den Mund oder die Nase zu beschreiben, uns unver-
 „meidlich irren. Oder blicken wir auf das Porträt! Wir werden
 „es vielleicht unähnlich finden. Wenn wir aber, wie gesagt, die
 „Züge nicht analysiert, wenn wir sie nicht mit dem analytischen
 „Scharfblick eines Malers angeschaut haben, werden wir sicherlich
 „aufgerichtet sein zu sagen, in welcher Hinsicht der Künstler
 „gefehlt hat; wir werden nicht anzugeben vermögen, welchen
 „Bestandteil er geändert hat, trotzdem wir uns der Tatsache
 „und der Wirkung einer Änderung völlig bewußt sind. Was
 „wir an diesem Beispiel gezeigt haben, trifft in gleicher Weise
 „an jedem anderen zu, an einem Hause, einem Baum, einer
 „Landschaft, einem Konzert usw.“¹⁾)

¹⁾ Diejenigen, die mit Baileys Versuch, Berkeleys „Theory of Vision“ zu widerlegen, bekannt sind, werden durch diese Stelle an ein ganz ähnliches Argument erinnert werden, das jener hervorragende Denker und Schriftsteller anwendet, um den intuitiven Charakter desjenigen zu beweisen, was die Philosophen fast einstimmig als erworbene Vorstellungen des Gesichtssinnes betrachten. Ich habe Bailey bei anderer Gelegenheit dieselbe Antwort gegeben, wie hier Hamilton.

Ich habe bereits einen sehr wichtigen Teil der Assoziationsgesetze erwähnt, der die Gesetze des Vergessens (Obliviscence) genannt werden kann. Wenn Hamilton diese Gesetze genügend beachtet hätte, würde er nie haben behaupten können, daß wir, wenn wir die Teile vor dem Ganzen kennen, auch fortfahren müßten, die Teile besser zu kennen als das Ganze. Es ist eines der wichtigsten Gesetze des Vergessens, daß wenn eine Anzahl von Ideen einander durch Assoziation mit solcher Sicherheit und Schnelligkeit suggerieren, daß sie zusammen zu einer Gruppe verschmelzen, alle diejenigen Glieder der Gruppe, die lange Zeit ohne Beachtung bleiben, die Neigung haben, dem Bewußtsein zu entfallen. Unser Bewußtsein von ihnen verblaßt und schwindet mehr und mehr, bis schließlich keine Anspannung des Aufmerkens sie überhaupt noch deutlich wieder hervorzurufen vermag. Jeder, der seine eigenen geistigen Vorgänge beobachtet, wird diese Tatsache in seinem täglichen Leben bestätigt finden. Nach dem Gesetz der Aufmerksamkeit achten wir, wie zugestanden wird, nur auf das, was entweder um seiner selbst oder um eines anderen willen unser Interesse erregt. Was uns nur momentan interessiert, beachten wir dementsprechend auch nur momentan und fahren nicht fort, ihm Aufmerksamkeit zu schenken, sobald das erlangt worden ist, um dessentwillen es uns allein interessierte. In Mills Werk, das Hamilton vor sich hatte, würde er diese verschiedenen Gesetze klar erläutert und mit einer Fülle von Beispielen belegt gefunden haben. Es wird dort nachgewiesen, ein wie großer Teil unserer Bewußtseinszustände vorübergeht, ohne beachtet worden zu sein, und zwar in vielen Fällen so gewohnheitsmäßig, daß wir schließlich unfähig werden, überhaupt auf sie zu achten. Dies hat Reid auch mit voller Klarheit eingesehen. Denn so wenig er sonst über das Assoziationsprinzip nachgedacht hatte: mit den Gesetzen des Vergessens war er viel besser bekannt als seine neueren Nachfolger, und er hat einige derselben ausgezeichnet erläutert und mit Beispielen belegt.¹⁾ Zu denjenigen, die er am erfolgreichsten erklärt, gehört das, daß der ungemeine Teil unserer Bewußtseinszustände, die, ohne an sich schmerzhaft oder angenehm zu sein, für uns nur als Merkmale von etwas

¹⁾ Inquiry into the Human Mind, cap. 5, Abschnitt 2 u. 8: cap. 6, Abschnitt 2, 3, 4, 7, 8, 19. Intellectual Powers, Essay II, cap. 16 u. 17.

anderem Bedeutung haben und durch Wiederholung schliesslich ihre Arbeit als Merkmale mit einer Schnelligkeit verrichten, die für unser Bewusstsein eine augenblickliche ist, ganz und gar aufhört beachtet zu werden. Infolge dieser Nichtbeachtung werden wir uns ihrer entweder überhaupt nicht mehr bewusst, oder das Bewusstsein wird so verschwommen und undeutlich, dass es keine verlässliche Spur im Gedächtnis zurücklässt. Dies tritt sogar dann ein, wenn die Impressionen, die als Merkmale dienen, nicht blosse Ideen oder Erinnerungen an Wahrnehmungen, sondern tatsächliche Wahrnehmungen sind. Wenn wir ein Kapitel eines Buches gelesen haben und den Band weglegen: erinnern wir uns dann, dass uns die gedruckten Buchstaben und Silben, die vor uns vorüber gegliitten sind, individuell bewusst gewesen seien? Könnten wir durch irgend eine Anspannung des Geistes den von ihnen gebotenen sichtbaren Anblick in unser Bewusstsein zurückrufen, wenn nicht irgend ein ungewöhnlicher Umstand unsere Aufmerksamkeit während des Lesens auf ihn gerichtet hat? Und doch muss jeder dieser Buchstaben, jede dieser Silben uns mindestens für einen flüchtigen Augenblick als Wahrnehmung gegenwärtig gewesen sein; oder der Sinn hätte sich nicht auf uns übertragen können. Da aber der Sinn das einzige ist, woran wir Interesse haben — oder in Ausnahmefällen der Sinn und einige wenige der Worte oder Sätze —, so behalten wir keinen Eindruck der einzelnen Buchstaben und Silben zurück. Dieses Beispiel ist um so lehrreicher, als wir, da der ganze Prozess innerhalb unserer Beobachtungsmittel vor sich geht, erkennen, dass unsere Erkenntnis mit den Teilen beginnt, und nicht mit dem Ganzen. Wir erkennen, dass wir Buchstaben und Silben vorstellten und unterschieden, bevor wir Worte und Sätze zu verstehen lernten; und die Vorstellungen hätten zu jener Zeit nicht unbeachtet vorübergehen können. Im Gegenteil, die Anspannung der Aufmerksamkeit, deren Gegenstand jene Buchstaben und Silben gewesen sein müssen, war, so lange sie dauerte, wahrscheinlich ebenso intensiv wie irgend eine andere, die wir im späteren Leben auszuüben berufen gewesen sind. Wäre Hamiltons Argument richtig, so würde sich eines von zwei Dingen ergeben. Entweder haben wir auch jetzt, wenn wir in einem Buche lesen, ein lebendigeres Bewusstsein der Buchstaben und Silben, als der Worte und Sätze (und aus gleichem Grunde ein lebendigeres Bewusstsein der Worte

und Sätze, als des allgemeinen Inhalts einer Abhandlung); oder wir konnten zuerst ganze Sätze ohne weiteres lesen und entdeckten erst später durch darauf folgende Analyse die Buchstaben und Silben. Wenn es je eine *reductio ad absurdum* gegeben hat, so ist es diese.

Die Tatsachen, auf denen Hamiltons Argument beruht, erklären sich deutlich durch die Gesetze, die ihm unbekannt sind. In unseren Vorstellungen von Gegenständen sind es in der Regel die Ganzen, und zwar die Ganzen allein, die uns interessieren. In seinem Beispiel von dem Gesicht eines Freundes ist es (abgesehen von besonderen Motiven) nur der Freund selbst, an dem wir interessiert sind; wir kümmern uns um die Züge nur als um Merkmale, daß es unser Freund und kein anderer Mensch ist, den wir sehen. Wenn deshalb das Gesicht nicht durch Schönheit oder Sonderbarkeit unsere Aufmerksamkeit gebieterisch fordert, oder wenn wir die Züge nicht durch besonders auf sie gerichtete Akte der Aufmerksamkeit unserem Gedächtnis einprägen, so gleiten sie an uns vorüber und verrichten ihre Arbeit als Merkmale mit so geringem Bewußtsein, daß vielleicht keine deutliche Spur im Gedächtnis zurückgelassen wird. Wir vergessen die Einzelheiten sogar von Gegenständen, die wir täglich sehen, wenn kein Grund vorliegt, auf die Teile in ihrer Verschiedenheit vom Ganzen zu achten, und wir die Gewohnheit dies zu tun nicht gepflegt haben. Dies läßt sich sehr wohl damit vereinbaren, daß wir die Teile früher erkannt haben, als die Ganzen. Dies wird nicht allein durch den Fall des Lesens bewiesen, sondern auch durch das Spielen eines Musikinstrumentes und hundert andere allbekannte Beispiele; in der Tat durch alles, was wir zu tun lernen. Wenn allein die Ganzen uns interessieren, vergessen wir bald unsere Kenntnis der sie zusammensetzenden Teile, falls wir sie nicht vorsätzlich durch bewußte Vergleichung und Analyse lebendig erhalten.

Dies ist nicht der einzige Trugschluss in Hamiltons Argument. Als Antwort auf Mills Darlegung des Ursprungs unserer Ideen von Gegenständen betrachtet, verfehlt es gänzlich sein Ziel. Wenn das Argument und die Beispiele ihrem Zweck genügt hätten, was, wie wir gesehen haben, nicht der Fall ist, so würden sie bewiesen haben, daß wir bis zu einem gewissen Grade den Gegenstand als ein Ganzes vorstellen und erkennen,

bevor wir seine integrierenden Teile erkennen. Mill sprach aber nicht von integrierenden Teilen; und er hätte alles, was Hamilton behauptet, zugeben können, ohne mit seinen eigenen Ansichten zu kapitulieren. Die Frage bezieht sich nicht auf ausgedehnte Teile. Es berührt Mills Theorie nicht, ob wir einen Menschen als solchen erkennen oder nicht erkennen, bevor wir in Gedanken oder in der Vorstellung seinen Kopf von seinen Füßen unterscheiden. Was Mill gesagt hat, läuft darauf hinaus, daß unsere Idee eines Gegenstandes, ob es nun die des Menschen oder seines Kopfes oder seines Fußes ist, durch Assoziation aus unseren Ideen der Farbe, der Gestalt, des Widerstandes usw., die diesen Gegenständen anhaften, zusammengesetzt wird. Das ist es, was die Philosophen die metaphysischen, nicht die integrierenden Teile der Gesamtimpression genannt haben. Ich habe nun nie von einem Philosophen gehört, der behauptet hätte, daß diese Teile erst nach den Gegenständen, die sie charakterisieren, erkannt werden, daß wir den Körper zuerst vorstellen und seine Farbe, Gestalt, Form usw. erst nachher. Unsere Sinne, die nach allen Theorien zuletzt die Zugänge sind, durch welche unsere Erkenntnis der Körper zu uns gelangt, sind von Natur nicht eingerichtet, der Vorstellung des ganzen Gegenstandes auf einmal Eintritt zu verstatten. Sie öffnen sich nur, um einzelne Attribute zurzeit einzulassen. Und das ist ebenso die Meinung Hamiltons wie jedes anderen, außer wo er ein Argument behauptet, das ihn gegen sie blind macht.

Wie es bei unserem Autor häufig vorkommt, ist der Schluss, den er behauptet, von größerem Wert als sein Beweisgrund und enthält, wenn auch nicht die ganze Wahrheit, so doch immerhin Wahres. Daß wir das Ganze vor den Teilen vorstellen, wird als allgemeines Gesetz eine Probe nicht bestehen; aber sehr häufig ist es richtig als besondere Tatsache: unser erster Eindruck ist oft der einer verworrenen Masse, deren sämtliche Teile innig miteinander vermischt zu sein scheinen; und unser darauf folgender Fortschritt besteht darin, daß wir diese Masse genau in ihre Teile zerlegen. Es war gut, auf diese Tatsache aufmerksam zu machen. Wenn aber unser Autor ihren Grenzen mehr Aufmerksamkeit geschenkt hätte, so wäre er vielleicht imstande gewesen, uns eine vollständige Theorie von ihr zu geben, statt sie, wie er es getan hat, als eine empirische

Beobachtung bestehen zu lassen, die noch auf jemand wartet, der sie zu einem wissenschaftlichen Gesetz erhebe.

Derselbe Mangel an Verständnis für die Macht einer untrennbaren Assoziation, den Hamilton in Bezug auf Farbe und Ausdehnung gezeigt hat, tritt auch in dem einzigen anderen Fall hervor, wo er ein Argument anführt, um zu beweisen, daß eine Idee nicht durch Assoziation hervorgebracht wurde. Der Fall ist derjenige der Kausalität, und das Argument das gewöhnliche seiner Schule. „Die Notwendigkeit¹⁾ so zu denken „kann nicht von einer Gewohnheit so zu denken abgeleitet „werden. Die Macht der Gewohnheit ist, so groß ihr Einfluß „auch sei, dennoch immer auf das Gewohnte beschränkt; und „das Gewohnte reicht nie an das Notwendige heran; es nähert „sich ihm nicht einmal.“ Wenn sich dies so verhielte, könnte eine untrennbare Assoziation nicht allein keine Notwendigkeit des Glaubens erzeugen, sondern es könnte eine untrennbare Assoziation, eine gänzlich unwiderstehliche Verbindung zwischen zwei geistigen Zuständen, überhaupt nicht geben. Der Pflasterer indessen, der seinen Rammbock nicht ohne den gewohnten Schrei gebrauchen kann; der Redner, der, während er sprach, eine Schmur so oft in der Hand herumgedreht hatte, daß er unfähig wurde zu sprechen, als er sie plötzlich fallen ließ, sind, wie mir scheint, Beispiele, von etwas „Gewohntem“, was dem „Notwendigen“ nahe kam und es sogar erreichte. „Die Assoziation „kann vielleicht einen starken und besonderen, nie aber einen „allgemeinen und absolut unwiderstehlichen Glauben erklären.“ Auch nicht, wenn die Verbindung der Tatsachen, aus der die Assoziation entsteht, selbst allgemein und unwiderstehlich ist? „Was²⁾ ich nicht umhin kann zu denken, muß dem Denken „apriorisch oder ursprünglich sein: es kann nicht durch Erfahrung auf Grund von Gewohnheit erzeugt werden.“ Als ob die Erfahrung, d. i. die Assoziation, nicht beständig sowohl Unfähigkeiten zu denken, als Unfähigkeiten nicht³⁾ zu denken erzeugte. „Wir können³⁾ jeden Teil der Erkenntnis, die wir „von der Erfahrung hergeleitet haben, hinwegdenken.“ Assoziationen, die von der Erfahrung abgeleitet sind, sind zweifellos

¹⁾ Discussions, Appendix I on Causality, S. 615.

²⁾ Lectures II, 191.

³⁾ Lectures IV, 74.

durch eine hinreichende Menge gegenteiliger Erfahrung trennbar; in den vorliegenden Fällen aber ist eine gegenteilige Erfahrung nicht vorhanden. Nach der Theorie, daß der Glaube an Kausalität sich aus der Assoziation ergibt, „würde das „kausale Urteil, wenn¹⁾ die Assoziation neu ist, schwach sein „und sich nur allmählich zu voller Kraft entwickeln, je nach „dem die Gewohnheit sich befestigt“. Und woher wissen wir, daß dies nicht der Fall ist? Der ganze Prozeß durch den wir unseren Kausalitätsglauben erwerben, findet in einem Alter statt, an das wir keine Erinnerung besitzen, und das die Möglichkeit ausschließt, die Sache durch Experiment zu erproben. Alle Theorien stimmen darin überein, daß der erste Typus von Kausation unsere eigene Macht die Glieder zu bewegen ist; und dieser ist so vollständig, wie er nur sein kann, und hat so starke Assoziationen gebildet, wie er zu bilden imstande ist, lange bevor das Kind zu beobachten oder seine geistigen Vorgänge mitzuteilen vermag.

Es ist merkwürdig, daß fast alle Gegner der Assoziationspsychologie ihr wichtigstes oder einziges Argument zu ihrer Widerlegung auf das Bewußtsein (feeling) der Notwendigkeit gründen. Denn wenn es irgend ein Bewußtsein in unserer Natur gibt, das die Assoziationsgesetze offenbar hervorzurufen imstande sind, so möchte man sagen, daß es dieses sei. Notwendig ist nach Kants Definition — und es gibt keine bessere — dasjenige, dessen Negation unmöglich ist. Wenn wir nach allen Versuchen sehen, daß es unmöglich ist, zwei Ideen zu trennen, so haben wir das ganze Bewußtsein von Notwendigkeit, dessen der Geist fähig ist. Deshalb müssen diejenigen, welche bestreiten, daß Assoziationen eine Denknötwendigkeit erzeugen können, sich auch dazu verstehen zu bejahen, daß zwei Ideen durch Assoziation nie so fest miteinander verknüpft werden, daß sie tatsächlich untrennbar sind. Eine solche Behauptung würde aber den bekannten Lebenserfahrungen widersprechen. Viele Menschen, die in der Kindheit erschreckt worden sind, können im Dunkeln nie allein sein, ohne eine unüberwindliche Furcht zu spüren. Vielen ist es unmöglich, einen besonderen Ort wieder zu besuchen oder an ein bestimmtes Ereignis zu denken, ohne ein starkes Gefühl von Kummer oder

¹⁾ Discussions, Appendix I on Causality, S. 615.

Erinnerungen an Leiden wachzurufen. Wenn die Tatsachen, die diese starken Assoziationen im individuellen Geist hervorbrachten, allen Menschen von ihrer frühesten Kindheit an gemeinsam gewesen und zu der Zeit, wo die Assoziationen völlig ausgebildet waren, vergessen worden wären, so würden wir eine Denknötwendigkeit gehabt haben — eine der Notwendigkeiten, die angeblich ein objektives Gesetz und einen apriorischen geistigen Zusammenhang zwischen Ideen beweisen.¹⁾ Nun nahmen in allen den angenommenen natürlichen Glaubensformen und notwendigen Vorstellungen, zu deren Erklärung das Prinzip der untrennbaren Assoziation angewandt wird, die erzeugenden Ursachen der Assoziation fast zu Beginn des Lebens ihren Anfang und sind entweder allen oder doch einem sehr großen Teil der Menschen gemeinsam.²⁾

¹⁾ Gegen diese Beispiele wendet Dr. Ward (S. 291) ein, daß sie nicht eine Denknötwendigkeit belegen, sondern eine Gefühlsnötwendigkeit, von der nie behauptet worden sei, daß sie ein objektives Gesetz oder einen apriorischen Zusammenhang zwischen Ideen beweise. Ich antworte: was ich mit den Beispielen zu beweisen suche, war, daß zwei Ideen „so fest miteinander verknüpft werden können, daß sie tatsächlich untrennbar sind.“ Und ich setze hinzu, nicht daß eine Gefühlsnötwendigkeit eine Denknötwendigkeit beweist, sondern daß sie unter gewissen Bedingungen eine solche erzeugen würde. Wenn der Mensch, in dessen Geist ein gegebener Ort mit Schrecken assoziiert ist, die Tatsache, wodurch dieser zu einem Ort des Schreckens wurde, gänzlich vergessen hätte; und wenn die übrige Menschheit oder auch nur eine große Anzahl von Menschen, sobald sie zu demselben Orte kommen, denselben Schrecken empfinden und ebenso unfähig wären, ihn sich zu erklären: so würde sicher die Überzeugung entstehen, daß der Ort eine natürliche Qualität von Schrecklichkeit hat, und sich in dem Glauben befestigen, daß der Ort unter einem Fluche stehe oder der Sitz eines unsichtbaren Gegenstandes des Schreckens sei. Gefühle, die vielen Menschen gemeinsam und zu gleicher Zeit unwiderstehlich und unerklärlich sind, gehen fast immer in entsprechende Urteile und Glaubensformen über. Dies ist in der Tat genau derselbe Weg, auf dem die Tatsache unserer Wahrnehmungen sich in einen Glauben an eine Außenwelt verwandelt; und es würde in dem vorausgesetzten Falle scheinen, daß wir dieselbe Evidenz von der erschreckenden Qualität haben, die wir von irgend einer der Qualitäten von Gegenständen besitzen.

²⁾ Ich halte es für notwendig, hier ein Mißverständnis zu berichtigen, dem ich nie befürchtet hätte, ausgesetzt zu sein. Dr. M'Cosh verwendet fast sein ganzes neuntes Kapitel (Judgment or Comparison) zu einem Protest gegen die Lehre, daß eine untrennbare Assoziation notwendigerweise ein Glauben hervorbringe; und schließt mit einem feierlichen Appell an die Jungen, sich über den Einfluß der bloßen Assoziation empor zu erheben und zu lernen, „daß es unsere Pflicht ist, unser Glauben auf ein voraufgehendes Urteil zu

Der hier dargelegte armselige Bericht ist, glaube ich, alles, was Hamilton irgendwo gegen die Assoziationspsychologie geschrieben hat. Aber es ist nicht alles, was gegen diese Psychologie von Hamiltons Gesichtspunkt aus gesagt worden ist. In diesem wie in verschiedenen anderen Fällen kann man, um das auszufüllen, was Hamilton übersehen hat, mit Nutzen auf Mansel rekurrieren.

Mansel, obwohl in mancher Hinsicht ein Schüler Hamiltons, ist ein Schüler, der selbst nach seinem Lehrer mit Erfolg konsultiert werden kann. Abgesehen davon, daß er dann und wann Dinge sieht, die sein Lehrer nicht sah, weiß er sehr oft besser, sich gegen seine Gegner zu behaupten. Außerdem hat er, wie ich früher bemerkt habe, eine sehr feine Empfindung für klare Darstellung und genau bestimmte Streitfragen; und das ist kein kleiner Vorteil, wenn es nicht auf einen Sieg, sondern darauf ankommt, den Gegenstand zu verstehen.

Mansel bringt eine andere Streitfrage mit der Assoziationspsychologie in Verbindung und stellt die Sache auf die rechte Probe. „Es ist bereits bemerkt worden“, sagt er in seinen *Prolegomena Logica*,¹⁾ daß jegliche „Wahrheit, die wir gezwungen

„gründen“, „unser Glauben auf eine Prüfung des Wirklichen und Tatsächlichen „zu stützen“ (S. 214, 215). In alledem, womit er allein auf mich anspielt, predigt Dr. McCosh nicht nur einem bereits Bekehrten, sondern einem wirklichen Sendboten eben dieser Lehre. Allerdings habe ich auf die wichtige, von Dr. McCosh nicht verkannte psychologische Wahrheit aufmerksam gemacht, daß eine starke geistige Assoziation zwischen zwei Tatsachen, die an Untrennbarkeit noch gar nicht einmal heranreicht, eine große Neigung hat, uns an einen Zusammenhang zwischen den Tatsachen selbst glauben zu machen. Aber ich meinte, daß, wenn es je einen Autor gegeben hat, der bemüht gewesen ist, die Menschen vor dieser Neigung (der ich in meiner Logik bei Aufzählung der Trugschlüsse einen hervorragenden Platz gegeben habe) zu warnen und sie zu ermahnen, ihr Glauben ausschließlich auf Evidenz zu gründen —, daß dieser Autor ich selbst gewesen bin. Dr. McCoshs Werk ist unanfechtbar, was Aufrichtigkeit und Ehrlichkeit betrifft; dieses Beispiel aber zeigt, wie wenig man sich auf ihn in Bezug auf richtiges Erfassen der Maximen und Ziele einer Philosophie verlassen kann, die von der seinigen verschieden ist.

Dr. McCosh interpretiert in seiner Antwort die Ausdrucksweise dieser Note, als ob ich ihn in einem verächtlichen Sinne angeschuldigt hätte „zu predigen.“ Ich habe nur auf den fast sprichwörtlichen Ausdruck „précher un „converti“ angespielt, den, wie ich glaubte, Dr. McCosh verstanden haben würde.

¹⁾ Anfang des 4. Kapitels, S. 90.

„sind als überall und zu allen Zeiten notwendig zuzugeben, „nicht außerhalb, in den Gesetzen der Sinnenwelt ihren Ursprung „haben muß, sondern innerhalb, in der Konstitution des Geistes „selbst. Verschiedene Versuche sind allerdings gemacht worden, „sie von der Sinneserfahrung und der konstanten Ideenassoziation „abzuleiten. Aber diese Erklärung wird durch ein Kriterium „widerlegt, das über das Schicksal aller Hypothesen entscheidet: „sie erklärt nicht das Phänomen. Sie erklärt nicht die Tatsache, daß andere ebenso häufige und ebenso gleichförmige Assoziationen außerstande sind, eine höhere „Überzeugung, als die einer nur relativen und psychischen Notwendigkeit, hervorzubringen.“

Dies trifft den Kern und läßt eine richtige Auffassung der Bedingungen eines wissenschaftlichen Beweises erkennen. Wenn andere Assoziationen, die ebenso eng und gewohnt sind wie diejenigen der fraglichen Fälle, nicht ein ähnliches Gefühl von Denknötwendigkeit hervorbringen, so ist die Zulänglichkeit der behaupteten Tatsache widerlegt und die Theorie muß fallen. Mansel befindet sich innerhalb der wahren Bedingungen der psychologischen Methode.

Welches sind aber diese Fälle gleichförmiger und inniger Assoziation, die nicht einem Gefühl geistiger Notwendigkeit Entstehung geben? Das folgende ist Mansels erstes Beispiel dafür:¹⁾ „Ich kann mir vorstellen, daß die Sonne hundert Jahre „lang auf- und untergeht wie jetzt, und dann fortdauernd im „Meridian stehen bleibt. Dennoch sind meine Erfahrungen des „Wechsels von Tag und Nacht mindestens ebenso unveränderlich „gewesen wie diejenigen der geometrischen Eigenschaften der „Körper. Ich kann mir vorstellen, daß derselbe Stein neunundneunzigmal im Wasser untersinkt und das hundertste Mal „oben schwimmt; meine Erfahrung aber wiederholt unabänderlich „nur die erste Erscheinung.“

Der Wechsel von Tag und Nacht ist in unserer Erfahrung unveränderlich. Ist aber das Phänomen Tag in unserer Erfahrung so eng mit dem Phänomen Nacht verknüpft, daß wir das eine nie vorstellen, ohne in demselben oder dem unmittelbar darauffolgenden Moment das andere vorzustellen? Dies ist eine Bedingung, die in den untrennbaren Assoziationen, welche Denk-

¹⁾ Prolegomena Logica, S. 96, 97.

notwendigkeiten erzeugen, wirksam ist. Gleichmäßigkeiten der Folge, in denen die Phänomene nur in einem gewissen Zwischenraum aufeinanderfolgen, bringen keine untrennbare Assoziation hervor.¹⁾ Es gibt aber auch geistige ebenso wie physische Bedingungen, die eine solche Assoziation hervorrufen müssen. Wir wollen das andere Beispiel Mansels nehmen, einen Stein, der im Wasser untersinkt. Wir haben nie gesehen, daß ein Stein geschwommen ist, und dennoch wird es uns nicht schwer, ihn uns schwimmend vorzustellen. Erstens aber haben wir nicht seit dem ersten Dämmern des Bewußtseins und in fast jedem Augenblick unseres Lebens gesehen, daß Steine im Wasser untersinken, wie wir gesehen haben, daß zwei und zwei vier geben, daß einander schneidende gerade Linien auseinander laufen, statt einen Raum einzuschließen, daß auf Ursachen Wirkungen folgen und den Wirkungen Ursachen voraufgehen. Aber es gibt noch einen viel radikaleren Unterschied, als diesen. Keine Häufigkeit der Verbindung zwischen zwei Phänomenen wird eine untrennbare Assoziation hervorbringen, wenn während der ganzen Zeit Gegen-Assoziationen entstehen. Wenn wir zuweilen sähen, daß Steine sowohl schwimmen als auch untersinken, so würde niemand, auch wenn wir noch so oft sähen, daß sie untersinken, annehmen, daß wir zwischen dem Stein und dem Sinken eine untrennbare Assoziation gebildet haben. Wir haben niemals einen Stein schwimmend gesehen; aber wir sind beständig gewohnt zu sehen, daß Steine oder andere Dinge, welche dieselbe Neigung zu sinken haben, durch eine ungesehene Kraft in einer Lage erhalten werden, die sie sonst verlassen würden. Das Sinken eines Steins ist nur ein Fall von Gravitation, und wir

¹⁾ Mahaffy hat (S. XXIV) den Sinn dieser Darlegung, die allerdings zu unvorsichtig ausgedrückt ist, mißverstanden. Die Phänomene, die gleichzeitig oder unmittelbar aufeinandergefolgt sein müssen, um eine untrennbare Assoziation hervorzubringen, brauchen nicht aktuelle Vorstellungen gewesen zu sein: eine Assoziation, selbst eine untrennbare Assoziation kann zwischen zwei Ideen hervorgebracht werden, wenn sie bloß in Gedanken gewohnheitsmäßig zusammen gegenwärtig gewesen sind oder unmittelbar aufeinander gefolgt sind. Diese Wahrheit wird von allen, die über Assoziation geschrieben haben, so durchgängig anerkannt, daß sie mir keine besondere Erwähnung zu erfordern schien. Die Aufeinanderfolge aber, die eine untrennbare Assoziation erzeugt, muß entweder tatsächlich oder in Gedanken eine unmittelbare sein, oder vielmehr eine Aufeinanderfolge ohne jeden bewußten oder wahrnehmbaren Zwischenraum.

sind im Überflusse gewöhnt, die Gravitationskraft aufgehoben zu sehen. Jede Tatsache dieser Art, von der wir jemals gesehen oder gehört haben, ist deshalb ein Hindernis für die Bildung der untrennbaren Assoziation, die eine Verletzung des Gravitationsgesetzes undenkbar für uns machen würde. Ähnlichkeit ist ein Assoziationsprinzip ebenso wie Kontiguität. Und so sehr auch eine Annahme unserer Erfahrung *in hac materia* widersprechen mag: wenn unsere Erfahrung *in alia materia* uns Typen liefert, die selbst nur von fern demjenigen ähnlich sind, was das angenommene Phänomen im Fall der Verwirklichung sein würde, so werden die so gebildeten Assoziationen für gewöhnlich die spezifische Assoziation hindern, so stark und unwiderstehlich zu werden, daß unsere Einbildungskraft unfähig würde, die Annahme in einer dem einen oder anderen dieser Typen entsprechenden Form zu verkörpern.¹⁾

¹⁾ In einer guten handschriftlichen Kritik der „Experience Hypothesis“, die mir mitgeteilt worden ist, wird die allbekannte Wahrheit, daß Feuer brennt, als Beispiel einer gleichförmigen Sequenz gegeben, die keine Denknöthwendigkeit erzeugt. Niemand (bemerkt der Verfasser) wird sagen, daß wir von der Tatsache, daß parallele Linien keinen Raum einschließen, eine häufigere Vorstellung haben als davon, daß Feuer brennt. Dennoch können wir uns ohne Schwierigkeit vorstellen, daß menschliche Wesen in einem feurigen Ofen unverbrannt bleiben; ja wir können es vielleicht sogar glauben, wenn wir die Annahme einer Zauberei oder eines Wunders zulassen. Ohne Zweifel; das findet aber seine volle Erklärung in der Gegen-Assoziation. Obwohl wir nie ein menschliches Wesen im Feuer unverbrannt gesehen haben, so ist das Im-Feuer-sein nicht untrennbar mit Vernichtung assoziiert. Denn wir haben eine Menge von Gegenständen in starkes Feuer getaucht gesehen, die dennoch seiner Wirkung widerstanden. Die Vorstellung eines Menschen in derselben Lage liegt innerhalb der Grenzen der charakteristischen Macht der Einbildung, unsere geistigen Kombinationen der durch Erfahrung gegebenen Elemente (im vorliegenden Falle nur leicht) zu verändern. Der Verfasser fragt: warum kann dann die Einbildung nicht alle Kombinationen hervorbringen? Die einzigen, die sie nicht hervorbringen kann, sind eben diejenigen, die durch wirklich unwiderstehliche Assoziationen verhindert werden, Assoziationen, denen nie durch Gegen-Assoziationen entgegengewirkt worden ist, und durch deren Wirksamkeit Elemente, mit denen gewisse Kombinationen in der Einbildung unvereinbar sein würden, in unsere geistigen Repräsentationen hineingezwungen werden.

Derselbe Verfasser sagt: wir glauben durch eine Denknöthwendigkeit, daß eine Tangente einen Kreis nur an einem Punkte berührt; dennoch wird dieser notwendige Glaube, weit entfernt, das Ergebnis gleichförmiger Erfahrung zu sein, durch gleichförmige Erfahrung widerlegt, da die Tangenten und Kreise unserer Erfahrung an mehr als einem Punkte einander

Weiter sagt Mansel:¹⁾ „Erfahrung hat mir gleichförmig „einen Pferdekörper in Verbindung mit einem Pferdekopf, und „einen Menschenkopf in Verbindung mit einem menschlichen „Körper gezeigt, ebenso wie sie mir gleichförmig gezeigt hat, „dafs ein Raum innerhalb eines Paares krummer Linien eingeschlossen ist, und nicht innerhalb eines Paares von geraden.“ Dennoch wird es mir nicht schwer, mir einen Centaur vorzustellen; ich kann mir aber nicht einen Raum vorstellen, der von zwei geraden Linien eingeschlossen wird. „Weshalb betrachte „ich im ersten Fall die Resultate meiner Erfahrung nur als unbestimmt und überschreitbar, beschränkt auf das wirkliche „Phänomen eines begrenzten Gebiets, über das hinaus sie keinen „Wert haben; während ich im letzten Fall gezwungen bin, sie „als notwendig und universal zu betrachten? Weshalb kann „ich in der Einbildung einem vierfüßigen Körper etwas geben, „was nach der Zusicherung der Erfahrung nur Zweifüßler besitzen? Und warum kann ich auf gleiche Weise nicht geraden „Linien ein Attribut beilegen, das die Erfahrung gleichförmig „in krummen Linien geboten hat?“

Ich antworte: weil unsere Erfahrung uns tausend Beispiele liefert, nach denen wir uns die Vorstellung eines Centauren, aber keines, nach dem wir uns diejenige von zwei geraden Linien, die einen Raum einschließen, bilden können. Die Natur, wie wir sie aus

berühren, in einem abschätzbaren Teil ihrer Ausdehnung zusammenhängen. Ich antworte, dafs der Kreis unserer Einbildung nur denjenigen Kreisen unserer Erfahrung nachgebildet wird, in denen der Sinn keine Abweichung von der Definition eines Kreises entdecken kann, d. h. eines Kreises, dessen Radien nicht wahrnehmbar ungleich sind. Wenn nun die Radien unserer Vorstellung gleich sind, so wird eine Linie, die nach unserer Vorstellung gerade ist, den Kreis nur in dem berühren, was nach unserer Vorstellung ein einziger Punkt ist. Und solcher Kreise gibt es viele, vielleicht nicht in der Natur, aber sicherlich in den Erzeugnissen der Mechanik. Der Glaube steht also nicht einer gleichförmigen Erfahrung gegenüber, sondern stimmt mit ihr überein. Selbst bei entgegengesetzter Annahme, selbst wenn es in der Erfahrung keine anderen Kreise gäbe als solche, die in abschätzbarem Grade von dem geometrischen Ideal verschieden sind, würden unsere Sinne uns nicht minder davon unterrichten, dafs in dem Grade, in welchem ein sichtbarer Kreis und eine gerade Linie sich den Definitionen nähern, die Ausdehnung ihrer Berührung sich einem Punkte nähert; was nach den Prinzipien der Induktion die letzte Wahrheit ebensosehr zu einer Wahrheit der Erfahrung macht, als ob sie direkt durch die Sinne erkannt wäre.

¹⁾ Prolegomena Logica, S. 99, 100.

unserer Erfahrung kennen, ist gleichförmig in ihren Gesetzen, aber außerordentlich mannigfaltig in ihren Kombinationen. Die Kombination eines Pferdekörpers mit einem menschlichen Kopfe, hat *prima facie* nichts, was einen großen Unterschied zwischen ihr und einer der zahllosen Varietäten der belebten Natur machen könnte. Für den gewöhnlichen, wenn nicht sogar für den wissenschaftlichen Geist, liegt sie innerhalb der Grenzen der Veränderungen in unserer Erfahrung. Jede ähnliche Veränderung, von der wir gesehen oder gehört haben, ist eine Hilfe, uns die Vorstellung dieser einen besonderen zu ermöglichen, und dient dazu, eine zwar nicht feste, aber veränderliche Assoziation zu bilden, welche die Bildung einer untrennbaren Assoziation ausschließt zwischen einem menschlichen Kopf und einem menschlichen Körper vereitelt. Wir wissen von so vielen verschiedenen Köpfen, die mit so vielen verschiedenen Körpern verbunden sind, daß es uns geringe Schwierigkeiten kostet, uns irgend einen Kopf in Verbindung mit irgend einem Körper vorzustellen. Ja, die bloße Beweglichkeit der Gegenstände im Raum ist in unserer Erfahrung eine so universale Tatsache, daß wir uns leicht irgend einen Gegenstand, welcher es auch sei, an dem Ort eines anderen denken. Ohne Schwierigkeit stellen wir uns ein Pferd vor, dem der Kopf abgenommen und durch einen menschlichen Kopf ersetzt worden ist. Welches Vorbild aber gewährt uns die Erfahrung, um uns die Vorstellung von zwei geraden, einen Raum einschließenden Linien zu bilden, oder welche Elemente gibt sie uns, aus denen wir sie konstruieren könnten? Es gibt in diesem Falle keine Gegen-Assoziation, und folglich wird die primäre Assoziation, die auf einer mit der Geburt beginnenden Erfahrung beruht und in unseren wachen Stunden nie für viele Minuten unterbrochen wird, leicht zu einer untrennbaren. Hätte aber die Erfahrung einen Fall dauernder Illusion geliefert, in dem zwei sich schneidende gerade Linien sich scheinbar wieder näherten, so würde die damit gebildete Gegen-Assoziation vielleicht genügt haben, eine solche Annahme denkbar zu machen und die angenommene Denknöthwendigkeit zu widerlegen. In dem Falle paralleler Linien wird uns durch die Gesetze der Perspektive eine solche Illusion geboten: sie scheinen dem Auge in der Tat in beiden Richtungen zusammenzutreffen und folglich einen Raum einzuschließen; und durch die Annahme, daß die Evidenz, welche beweist, daß sie in

Wirklichkeit nicht zusammentreffen, uns unzugänglich sei, konnte ein geistreicher Denker, den ich früher zitiert habe, die Idee einer Gestaltung der Natur geben, in der alle Menschen geglaubt haben könnten, daß zwei gerade Linien imstande seien, einen Raum einzuschließen. Daß wir unfähig sind, es in unseren gegenwärtigen Umständen zu glauben oder es uns vorzustellen, bedarf keiner anderen Erklärung, als sie durch die Assoziationsgesetze gewährt wird. Denn der Fall vereinigt alle Elemente der engsten, intensivsten und untrennbarsten Assoziation mit dem größten Freisein von widerstreitenden Gegen-Assoziationen, die innerhalb der Bedingungen des menschlichen Lebens gefunden werden können.¹⁾

In allen Fällen unveränderlich verbundener Phänomene, die verfehlen, Denknöthigkeiten zu erzeugen, wird man nach meiner Überzeugung finden, daß es an irgend einer der Bedingungen gebricht, die nach der Assoziationspsychologie als wesentlich für die Bildung einer wirklich untrennbaren Assoziation erforderlich sind. Es ist um so mehr zu verwundern, daß Mansel nicht die bequeme Antwort bemerkt hat, die man auf sein Argument geben konnte, als er selbst nahe daran ist, viele Denkunmöglichkeiten auf dieselbe Weise zu erklären, wie es durch die Assoziationstheorie geschieht. „Wir können“,²⁾

¹⁾ Mahaffy sagt, daß ich nicht nötig gehabt hätte, jenseits unserer gegenwärtigen Welt nach Illusionen zu suchen, die es nach meiner Lehre nötig gemacht haben müßten, sich etwas zu denken, was einem mathematischen Axiom widerspricht. Er erwähnt sodann Illusionen, deren illusorischer Charakter aus der unmittelbaren Zugänglichkeit der sie widerlegenden Evidenz sofort ersichtlich ist, nämlich das Doppelsehen und die scheinbare Krümmung eines Stabes im Wasser (S. XXVII). Um späteren falschen Anwendungen dieser Art vorzubugen, habe ich im Text das Wort „dauernd“ vor „Illusion“ gesetzt. Mahaffy argumentiert, als ob die Illusionen in unserer Erfahrung nie durch entgegengesetzte Erfahrung korrigiert würden, sondern uns dauernd täuschen, falls sie nicht durch eine apriorische Überzeugung zerstört werden. „Jedes Kind,“ sagt er, „das eine lange Straßse hinunterblickt, sieht zwei „gerade parallele Linien zusammenlaufen, und sehr selten befassen wir uns „damit, das Resultat zu verifizieren oder in Frage zu ziehen . . . Ganz gewiß „hat kein Kind aus sich selbst festgestellt, daß die sehr langen parallelen „Linien, die es angetroffen hat, und die es, soweit es mit Leichtigkeit urteilen „kann, in gleicher Entfernung von einander und ihre Richtung nicht plötzlich „ändern sieht — daß diese parallelen Linien nicht zusammentreffen.“ Geht denn ein Kind nie eine Straßse hinunter? Oder hält Mahaffy es für die Aufklärung des Kindes für notwendig, daß es jede Straßse hinuntergehe?

²⁾ Prolegomena logica, S. 112.

sagt er, „uns in Gedanken nur vorstellen, was wir in Präsentation „erfahren haben“; und für unsere Unfähigkeit uns etwas zu denken, ist kein anderer Grund notwendig, als dafs wir es nie erfahren haben. Mansel behauptet sogar, das Musterbeispiel einer Denknötwendigkeit, nämlich der Glaube an die Gleichförmigkeit des Laufs der Natur, könne durch Erfahrung, ohne jede objektive Notwendigkeit überhaupt, erklärt werden. „Wir „können uns“, sagt er,¹⁾ „nicht einen Lauf der Natur ohne „gleichförmige Aufeinanderfolge denken, ebenso wie wir uns „kein Wesen denken können, das ohne Augen sieht und ohne „Ohren hört; weil es uns unter den bestehenden Umständen „nicht möglich ist, die nötige Intuition zu erfahren. Solche „Dinge können aber nichtsdestoweniger existieren und unter „anderen Umständen, sofern die Gesetze des Vorstellungsprozesses „unverändert bleiben, vielleicht Objekte möglicher Vorstellung „werden.“ Ich weifs wohl, dafs Mansel, wenn er die Worte Präsentation und Intuition gebraucht, nicht ausschliesslich Präsentation durch die Sinne meint. Nichtsdestoweniger würde, wenn er nur die vorhergehende Stelle geschrieben hätte, niemand vermutet haben, dafs er für unsere Unfähigkeit, uns eine zweilinige Figur zu denken, einen anderen Grund gefordert haben würde als die Unmöglichkeit, eine solche vorzustellen. Nach seiner Ansicht²⁾ ist es ausreichend, um irgend welche Sätze zu notwendigen zu machen, dafs, „so lange unsere Beschaffenheit „und Umstände bleiben, wie sie sind, wir nicht anders „können, sondern sie denken müssen.“ Es ist mehr als überreichlich klar, dafs viele Sätze, die nach allseitigem Zugeständnis sich allein auf Erfahrung gründen, nach dieser Definition notwendig sind. Mansel behauptet sogar eine noch vollständigere Abhängigkeit unserer Denkmöglichkeiten von unseren Gelegenheiten der Erfahrung, als meiner Ansicht nach ein Grund vorliegt, da er behauptet, „dafs wir uns in Gedanken nur vorstellen können, was wir in Präsentation erfahren haben“, während es in Wirklichkeit ausreicht, dafs wir in Präsentation Dinge erfahren haben, die einige Ähnlichkeit damit besitzen.

¹⁾ Prolegomena logica, S. 149.

²⁾ Ebenda S. 150.

Anmerkung zu dem vorhergehenden Kapitel.

Dr. Ward, einer der fähigsten lebenden Verteidiger der intuitiven Metaphysik, hat in der Dublin Review (Oktober 1871) einen starken Angriff auf die in diesem Kapitel enthaltene Lehre unternommen. Seine Argumente fallen zum Teil (obwohl mit einem Unterschied in den Beispielen) mit den bereits erwähnten von Mansel zusammen. Mehrere von ihnen sind indessen verschieden. Und da ich glaube, wenn ich sie beantworte, das Beste zu beantworten, was wahrscheinlich von einem kommenden Kämpfer gesagt werden kann, will ich Dr. Wards Punkte einen nach dem anderen behandeln.

Dr. Ward drückt die Probe auf die notwendige Wahrheit folgendermaßen aus: „Wenn ich in einem Fall eben durch meine „Vorstellung von einem Dinge erkenne, daß ein gewisses, nicht „in dieser Vorstellung eingeschlossenes Attribut in Wahrheit „von diesem Dinge ausgesagt werden kann, so ist eine solche „Aussage ein selbstevident notwendiger Satz. Man nehme z. B. „das Axiom, daß alle dreiseitigen Figuren dreieckig sind. Wenn „ich durch eben meine Vorstellung einer dreiseitigen Figur ihre „Dreieckigkeit erkenne . . . : dann weiß ich unfehlbar, daß eine „dreiseitige nicht-dreieckige Figur ein sich innerlich wider- „sprechendes Hirngespinnst ist; daß in keiner möglichen Region „des Daseins eine solche Figur gefunden werden könnte; daß „nicht einmal ein allmächtiges Wesen sie zu bilden vermöchte.“ „Folglich ist die Dreieckigkeit aller dreiseitigen Figuren erkenn- „bar als eine selbstevident notwendige Wahrheit“, die weder auf Erfahrung beruht, noch ihre Evidenz von ihr ableitet.

Es wird nicht geleugnet, noch ist es zu leugnen, daß es Eigenschaften von Dingen gibt, von denen wir „eben durch unsere Vorstellung“ des Dinges (wie Dr. Ward es ausdrückt) erkennen, daß sie wahr sind. Das ist aber kein Argument dagegen, daß wir sie allein durch Erfahrung erkennen: denn (wie Professor Bain in seiner Logik richtig und treffend sagt) es gibt Fälle, wo wir allein schon in dem Prozeß, die Vorstellung zu bilden, die Erfahrung der Tatsache haben. Es ist

nicht wahrscheinlich, daß Dr. Ward zu dem (von den Intuitionisten so lange aufgegebenen und sogar vergessenen) Begriff von buchstäblich eingeborenen Ideen zurückgekehrt ist und meint, daß wir die Vorstellung einer dreiseitigen Figur fertig mit uns in die Welt bringen. Unzweifelhaft glaubt er, daß sie uns mindestens durch Beobachtung von Gegenständen eingegeben wird. Die Tatsache von drei Seiten und die andere Tatsache von drei Winkeln sind in der äußeren Natur so innig miteinander verbunden, daß es für die Vorstellung einer dreiseitigen Figur unmöglich ist, in den Geist zu gelangen, ohne die Vorstellung von drei Winkeln mit sich zu bringen. Wenn wir also einmal die Vorstellung einer dreiseitigen Figur erhalten haben, bedürfen wir keiner weiteren Erfahrung, um die Dreieckigkeit zu beweisen. Die Vorstellung selbst, die alle unsere vorangegangene Erfahrung repräsentiert, genügt. Und wenn die Assoziationstheorie richtig ist, so muß daraus folgen, daß, so oft eine Eigenschaft äußerer Dinge in der Relation zu den Dingen enthalten ist, die für die Bildung einer untrennbaren Assoziation erforderlich ist, diese Eigenschaft in die Vorstellung hineingelangen und ohne weiteren Beweis geglaubt werden wird. Dr. Ward wird sagen, daß Dreieckigkeit nicht in der Vorstellung einer dreiseitigen Figur eingeschlossen ist. Das ist aber nur in dem Sinne richtig, daß Dreieckigkeit nicht in dem Namen mitbezeichnet wird. Viele in der Definition nicht einbegriffene Attribute sind in der Vorstellung miteingeschlossen. Dr. Ward kann nicht anders als einsehen, daß nach der Erfahrungshypothese dies nicht allein der Fall sein kann, sondern sein muß.¹⁾

Weiter bestreitet Dr. Ward, daß Gleichförmigkeit der Erfahrung den Glauben hervorbringen könne, die so gleichförmig erfahrene Wahrheit sei notwendig. Wenn sie es könnte, sagt er, so hat die Tatsache der Gleichförmigkeit der Natur selbst — die Tatsache, daß Phänomene einander nach gleichförmigen Gesetzen folgen —, da sie auf breiterer Grundlage der Erfahrung beruht als irgend ein besonderes Naturgesetz, alle Bedingungen.

¹⁾ Wenn aber der Glaube auf die Vorstellung hin ohne neuen Appell an die Erfahrung begründet wird; wenn er, wie Dr. Ward es ausdrückt, durch Beobachtung nicht der äußeren Natur sondern unseres eigenen Geistes, erlangt wird, so ist er genau soweit gerechtfertigt, als wir berechtigt sind anzunehmen, daß die Vorstellung in unserem Geiste die Tatsachen äußerer Erfahrung repräsentiert. Nur wenn der Raum selbst überall das ist, was wir uns darunter vorstellen, können unsere Schlüsse aus der Vorstellung überall objektiv richtig sein. Die Wahrheiten der Geometrie sind überall da gültig, wo die Beschaffenheit des Raums mit dem übereinstimmt, was er innerhalb unserer Beobachtungsmittel ist. Daß der Raum nicht irgendwo verschiedenartig beschaffen sein, oder daß die Allmacht ihm nicht eine andersgeartete Beschaffenheit geben könnte, wissen wir nicht. Dies mag als Antwort auf einige andere Bemerkungen Dr. Wards dienen (S. 301 bis 303), auf die eine ausführlichere Erwiderung zu geben die Geduld des Lesers zu sehr in Anspruch nehmen würde.

als eine notwendige Wahrheit betrachtet zu werden, und muß eine wirkliche Notwendigkeit „hervorrufen, sich vorzustellen, „dafs in jeder möglichen Region des Daseins die Phänomene „einander nach gleichförmigen Gesetzen folgen“.¹⁾ Nun, wir stehen unter keiner solchen Notwendigkeit, wie ich selbst nachdrücklich behauptet habe. Meine Antwort auf Mansels Beispiele ist aber auch auf dieses Wardsche anwendbar. Ist es ernst gemeint, wenn er unsere Erfahrung von der Gleichförmigkeit der Natur in Bezug auf Augenscheinlichkeit und Vertrautheit mit unserer Erfahrung der Geradheit gerader Linien vergleicht? Jene Gleichförmigkeit ist auf den ersten Stufen unserer Erfahrung ein wirkliches Paradoxon. Die ersten Erscheinungen stehen ihr entgegen. Sie scheinen zu zeigen, dafs manche Vorgänge in der Tat mit einer Annäherung, obwohl nur mit einer Annäherung an Gleichförmigkeit aufeinander folgen, dafs aber eine viel gröfsere Anzahl überhaupt keine feste Ordnung hat. Wie kann man behaupten, wir besäfsen in dieser frühen Periode unserer Beobachtungen eine solche Erfahrung dieser universalen Wahrheit, dafs wir sie mit unserer Vorstellung eines jeden Gegenstandes in der Natur verbinden und eine unwiderstehliche Assoziation der Gleichförmigkeit der Sequenz mit allen möglichen Vorgängen erzeugen könnten? Da wir allmählich die richtige Interpretation unserer Erfahrung lernen, und uns bewußt werden, dafs Gleichförmigkeit der Sequenz eine universale Wahrheit ist, entsteht eine mächtige, obwohl selbst dann nicht unwiderstehliche Assoziation. Demgemäß wird das Gesetz, dafs alles, was zu existieren anfängt, eine Ursache hat, von den meisten intuitiven Philosophen als eine notwendige Wahrheit klassifiziert, obwohl (seltsam zu sagen) als notwendige Wahrheit mit einer Ausnahme.

Dr. Ward aber behauptet²⁾ (Dr. M'Cosh hat bereits dasselbe gesagt³⁾), dafs in dem Ausdruck „Denknotwendigkeit“ eine trügerische Zweideutigkeit liege. Er beschuldigt mich, den Ausdruck „in zwei von Grund aus verschiedenen Bedeutungen zu „gebrauchen. Unter Denknotwendigkeit kann man ohne Zweifel „klar und deutlich verstehen, dafs ein Naturgesetz gemeint ist, „durch das ich unter gewissen Umständen dieses, jenes oder ein „anderes Urteil notgezwungen denke. Aber man kann auch „darunter verstehen, dafs ein Naturgesetz gemeint ist, wodurch „ich dieses, jenes oder ein anderes Urteil als notwendig „denke“. Er stimmt mit mir überein, „dafs von einer Denk- „notwendigkeit im ersten Sinne überhaupt kein richtiges „Argument für die Notwendigkeit objektiver Wahrheit abgeleitet „werden kann. Angenommen, es hätte mich vor wenigen Augen-

¹⁾ S. 290.

²⁾ S. 292.

³⁾ Examination of Mr. J. S. Mill's Philosophy, S. 43, 44.

„blicken ungewöhnlich gefroren, so ist es eine Denknotwendigkeit, daß ich den Umstand jetzt erinnere. Diese vergangene Erfahrung war jedoch keine notwendige Wahrheit. Eine Denknotwendigkeit ist es ferner, daß ich erwarte, die Sonne werde morgen aufgehen; und viele ähnliche Beispiele könnten angeführt werden. Die einzige Denknotwendigkeit, welche die selbst-evidente Notwendigkeit von objektiver Wahrheit beweist, ist die Notwendigkeit zu denken, daß solche Wahrheit selbst-evident notwendig ist.“

Ohne den Wert dieser Unterscheidung zu leugnen, behaupte ich, daß sie das Argument nicht berührt, weil die eine Notwendigkeit stets durch die andere bewiesen wird. Die stets gegebene Evidenz und die einzige Evidenz, die meiner Ansicht nach gegeben werden kann, daß wir etwas als notwendig denken müssen, ist, daß wir es notgezwungen denken. Dies ist unter verschiedenen Namen, wie „ein grundlegendes Gesetz des Glaubens“, „Udenkbarkeit des Entgegengesetzten“ usw. die feste Stütze des intuitionistischen Arguments. Natürlich, wenn ich die Notwendigkeit, das Ding überhaupt zu denken, widerlege, so widerlege ich auch, daß es als notwendig gedacht werden muß. Welcher andere Beweis von der Notwendigkeit einer Wahrheit gegeben werden könnte, muß ich bekennen nicht zu wissen. Die Übereinstimmung der Menschheit genügt nicht, weil diese dadurch widerlegt wird, daß sie bestritten wird. Und dem Argument Dr. Wards, daß eine Wahrheit unabhängig von der Erfahrung sein muß, wenn sie aus der Vorstellung abgeleitet werden kann, ist durch den Nachweis begegnet worden, daß sie aus der Vorstellung erst abgeleitet wird, nachdem Erfahrung sie dieser eingefügt hat.

Dr. Ward sagt,¹⁾ daß bloß konstante und gleichförmige Erfahrung „unmöglich die Überzeugung des Geistes von selbst-evidenter Notwendigkeit erklärlich machen kann“. Ich behaupte auch nicht, daß sie es kann. Die Erfahrung muß nicht allein konstant und gleichförmig, sondern die Nebeneinanderstellung der Tatsachen in der Erfahrung muß sowohl unmittelbar und eng, wie auch früh, allbekannt und so frei selbst von dem Schein einer Ausnahme sein, daß das Entstehen einer Gegen-Assoziation unmöglich ist. Dr. Ward hat zwei entgegengesetzte Beispiele: „Ich habe nie auch nur ein einziges Mal die Gleichheit von $2 + 9$ und $3 + 8$ erfahren und bin dennoch überzeugt, daß selbst die Allmacht die Gleichheit nicht umstürzen könnte. Ich habe beständig die Wärme spendende Eigenschaft des Feuers erfahren, und sehe dennoch keinen Grund zu zweifeln, daß die Allmacht jederzeit diese Eigenschaft aufheben oder beseitigen kann. Das, was ich nie

¹⁾ S. 298, 299.

„erfahren habe, betrachte ich als notwendig; das, was ich „gewohnheitsmäÙig und ausnahmslos erfahren habe, als un- „bestimmt.“

Auf das erste Beispiel antworte ich, daÙs, wenn die Gleichheit von $2 + 9$ mit $3 + 8$ im ersten Momeut nicht durch direkte Erfahrung (wenn auch vöÙlig durch sie bestätigt) zu uns gelangt, dies durch direkte Intuition ebensowenig der Fall ist. Sie wird durch eine Reihe von Stufen gewonnen, die alle auf einem wirklichen Versuch beruhen. Es braucht in der Tat nur ein geistiger Versuch zu sein, wie z. B. daÙs ich mir lediglich vorstelle, „zwei Kiesel in der einen Hand zu haben und neun in „der anderen, und dann einen Kiesel von der gröÙseren Gruppe „zu der kleineren hinüberzulegen“. Die bloÙse Vorstellung dieser Uebertragung aber würde und könnte mir nicht eine Überzeugung beibringen, wenn ich nicht vorher beobachtet hätte, daÙs ein Wechsel des Orts keinen Unterschied in der Zahl der Gegenstände ausmacht. Alle Schlüsse aus Vorstellungen sind einem Appell an die Wahrnehmungen unterworfen und beruhen schließlicly auf diesen. Das Beispiel von der Wärme spendenden Eigenschaft des Feuers ist nicht glücklich gewählt; denn Wärme ist so sehr die *differentia* von Feuer, die hauptsächlich Mitbezeichnung des Wortes, daÙs das, was, wie man glaubt, nicht warm ist, sicherlich nicht Feuer genannt werden würde. Man kann aber (davon abgesehen) dem Beispiel Dr. Wards in derselben Weise begegnen, wie ich den ähnlichen Beispielen Mansels begegnet bin. Es ist wahr: Feuer wird immer unter gewissen notwendigen Bedingungen Wärme hervorbringen; aber der Anblick von Feuer wird sehr häufig nicht von irgend welcher Wahrnehmung von Wärme begleitet. Es ist nicht das Zusammenbestehen der äußeren Tatsachen, das die Assoziation erzeugt, sondern das Zusammenbestehen der sinnlichen Impressionen. Die sichtbare Gegenwart von Feuer und die Wahrnehmung von Wärme stehen nicht in jener unveränderlichen Verbindung und unmittelbaren Nebeneinanderstellung, die uns unfähig machen könnten, die eine ohne die andere zu denken, und uns deshalb zu der Annahme verleiteten, ihre Verbindung für eine notwendige Wahrheit zu halten.

Dr. Wards Kritik meiner Ansicht vom Gesetze der Kausation gehört nicht in dieses Werk, sondern in mein System der Logik. Einer seiner Einwände aber mag hier noch erwähnt werden. Er sagt,¹⁾ daÙs, während ich „das Vermögen, Axiome durch bloÙs „geistige Erfahrung festzustellen“, aus „einer der charakteristischen „Eigenschaften geometrischer Formeln“ erkläre, nämlich daÙs sie in der Einbildung mit einer Deutlichkeit dargestellt werden können, die der Wirklichkeit gleichkommt, ich arithmetische und algebraische Axiome ganz auÙser acht lasse, obwohl man

¹⁾ S. 302.

zu diesen, ebenso wie zu den geometrischen durch blofs geistiges Experimentieren gelangen kann. Ich lasse sie nicht aufser acht, sondern habe in meiner Logik einen anderen und gleich bündigen Grund angegeben, warum sie allein in unserer Vorstellung erforscht werden können, nämlich dafs, da arithmetische und algebraische Wahrheiten nicht von einer besonderen Art von Dingen wahr sind, sondern von allen Dingen überhaupt, alle geistigen Vorstellungen sie adäquat repräsentieren werden.

Kapitel 15.

Hamiltons Lehre von den unbewußten Modifikationen der Seele.

Die im vorhergehenden Kapitel erwähnten Gesetze des Vergessens stehen in engem Zusammenhang mit einer Frage, die von Hamilton aufgeworfen und ausführlich in seinen Vorlesungen (Lectures) behandelt worden ist: ob es unbewußte Seelenzustände gibt, oder, wie er es in der achtzehnten Vorlesung ausdrückt, „ob die Seele Kräfte ausübt und der Gegenstand von Modifikationen ist, deren sie sich nicht bewußt ist.“ Unser Autor bekennt sich entschieden zur Affirmative; im Gegensatz zu den meisten englischen Philosophen, von denen, wie er sagt, „die Annahme eines unbewußten Handelns oder Leidens der Seele als etwas entweder Unverständliches oder Widersinniges behandelt worden ist,“ und im Gegensatz nicht minder zu wenigstens einer Meinungsäußerung unseres Autors selbst.¹⁾ Dies ist einer der zahlreichen Widersprüche in den ausgesprochenen Ansichten Hamiltons, die eine eingehende Untersuchung und Vergleichung seiner Spekulationen ans Licht bringt, und die zeigen, wie weit entfernt er in Wirklichkeit war, der systematische Denker zu sein, der er nach dem ersten Eindruck seiner Schriften zu sein scheint. In einer Hinsicht gereichen ihm diese Selbstwidersprüche genau ebenso sehr zur Ehre wie zur Unehre, weil sie häufig daraus entspringen, daß er eine seiner allgemeinen Denkart vorausseilende psychologische Wahrheit mit Eifer ergriffen und den Rest seiner Philosophie nicht

¹⁾ „Jeder Akt der Seele ist ein Akt des Bewußtseins“ (Lectures II, 277). Eine andere auf dasselbe hinauslaufende Behauptung, die ich irrtümlich in früheren Ausgaben (Lectures II, 73) zitiert habe, gehört nicht Hamilton an.

bis zu ihr fortgeführt hat. Statt ein zusammenhängendes philosophisches System zu ersinnen, dessen einzelne Teile sich ineinanderfügen, scheint er die tieferen Regionen des Geistes nur an denjenigen Punkten erforscht zu haben, die in einem direkten Zusammenhang mit den Schlüssen standen, die er in Bezug auf einige wenige spezielle Fragen der Philosophie adoptiert hatte. Und von seinen verschiedenen Forschungen brachte er gelegentlich, wie im vorliegenden Falle, auch verschiedenartige Ergebnisse heim. An der Stelle aber, wo er diese besondere Frage direkt behandelt, entscheidet er sich unzweideutig für das Vorhandensein latenter geistiger Modifikationen. Der Gegenstand ist an sich nicht unwichtig, und seine Behandlung durch Hamilton wird als ein Beispiel dienen, nach dem seine Denkfähigkeiten auf dem Gebiete reiner Psychologie geschätzt werden können.

Hamilton erkennt drei verschiedene Arten oder, wie er es nennt, Grade geistiger Latenz an. Zwei von diesen sind, wie wir bei näherer Prüfung sehen werden, gänzlich irrelevant.

Die erste Art von Latenz ist diejenige, welche allen den Teilen unseres Wissens eigen ist, an die wir nicht in demselben gegebenen Moment denken. „Ich kenne eine Sprachwissenschaft, „nicht bloß während ich einen vorübergehenden Gebrauch von „ihr mache, sondern insofern als ich sie anwenden kann, wann „und wie ich will. So liegt der unendlich größere Teil unserer „geistigen Schätze immer jenseits der Bewußtseinssphäre, verborgen in den dunklen Winkeln der Seele.“¹⁾ Dieses aufgespeicherte Wissen aber ist meines Erachtens nicht ein „unbewußtes Handeln oder Leiden der Seele.“ Es ist nicht ein geistiger Zustand, sondern eine Fähigkeit, in einen geistigen Zustand versetzt zu werden. Wenn ich an ein Ding nicht denke, ist es meinem Geist überhaupt nicht gegenwärtig. Es kann gegenwärtig werden, wenn etwas eintritt, was es ins Gedächtnis zurückruft. Es ist jetzt aber nicht latent gegenwärtig, nicht mehr als irgend ein physisches Ding, das ich aufbewahrt halte. Ich kann einen Vorrat von Nahrungsmitteln haben, um mich später davon zu ernähren; mein Körper befindet sich aber nicht in einem Zustand latenter Ernährung durch die Nahrungsmittel, die ich vorrätig halte. Es steht in meiner Macht, durch das

¹⁾ Lectures I, 339.

Zimmer zu schreiten, obwohl ich auf meinem Stuhle sitze; wir würden aber diese Macht schwerlich einen latenten Akt des Gehens nennen. Was nachgewiesen werden mußte, war nicht, daß ich ein Wissen besitzen kann, ohne es ins Gedächtnis zurückzurufen, sondern daß es zurückgerufen werden kann, ohne daß ich mir seiner während der ganzen Zeit bewußt bin.¹⁾

¹⁾ Hamilton weist diesen klaren Unterschied mit voller Überlegung zurück und behauptet in seiner Vorlesung über das Gedächtnis (Lecture XXX), daß alles Wissen, das wir besitzen, gleichviel ob wir daran denken oder nicht, uns zu allen Zeiten, wenn auch unbewußt, gegenwärtig ist. „Dies ist“, sagt er, „unzweifelhaft eine Hypothese, weil alles, was außerhalb des Bewußtseins ist, nur angenommen werden kann; aber es ist eine Hypothese, die anzustellen wir nicht allein berechtigt, sondern durch die Phänomene gezwungen sind“ (Lectures II, 209). Diese zuversichtliche Behauptung wird nur durch eine Stelle aus einem Autor gestützt, von dem der Leser bereits einiges gehört hat, H. Schmid (Versuch einer Metaphysik), von dem indessen der Schlufs nicht aus „den Phänomenen“ entwickelt, sondern apriori aus der Behauptung gezogen wird, daß der Akt des Erkennens „eine Wirkung der selbsttätigen Kräfte eines einzigen unteilbaren Subjekts ist, und daß folglich ein Teil des Ich losgelöst oder vernichtet werden muß, wenn eine einmal vorhandene Erkenntnis wieder ausgelöscht wird.“*) Diese handgreifliche Art, die ganze strittige Frage zur Behauptung zu machen (die Schmid kein Bedenken trägt, durch ein halbes Dutzend anderer willkürlicher Annahmen zu unterstützen), verlangt natürlich eine Erläuterung, wie etwas vergessen werden kann. Und Schmid gibt diese mit der Erklärung, daß nichts je vergessen wird, sondern lediglich in Latenz übergeht. Von alledem wird nicht ein Schatten von Evidenz beigebracht; alles wird als Tatsache aufgestellt, die aus der von Schmid aus den Tiefen seines moralischen Bewußtseins entwickelten Idee des Ich abgeleitet werden kann. Seine Art zu philosophieren mag nach der folgenden Probe beurteilt werden: „Jede Tätigkeit der Seele gehört zu der einen Lebenstätigkeit der Seele im allgemeinen; sie ist deshalb untrennbar mit ihr verbunden, und kann weder von ihr losgerissen, noch in ihr beseitigt werden.“**) Er braucht also nur jeden Eindruck auf das Gedächtnis eine „Tätigkeit der Seele“ zu nennen, um zu beweisen, daß wir nie mehr von ihm loskommen können, wenn wir ihn einmal gehabt haben. Wenn er ihn nur gerade einen Akt der Seele genannt hätte, würde es mit seinem Argument gänzlich vorbei gewesen sein. Denn sicherlich kann es vorübergehende Akte einer einzigen, dauernden Tätigkeit geben. Aus denselben Prämissen schließt Schmid weiter, daß Gefühle, Wollungen und Begehungen ohne Vermittlung des Gedächtnisses in der Seele zurückbehalten werden, d. h. daß wir die Zustände selbst, nicht ihre Begriffe oder die Erinnerungen an sie behalten. Daraus folgt, daß ich in diesem Augenblick das Verlangen und den Willen habe, gestern früh aus meinem Bette aufzustehen und jeden früheren Morgen, seitdem ich anfing einen Willen zu haben. Schmid hat eine leichte Antwort auf alle Versuche, geistige Phänomene durch physiologische Hypothesen zu erklären, nämlich daß „die Seele, wie bedingt

„Der zweite Grad der Latenz besteht,¹⁾ wenn der Geist „Systeme des Wissens oder gewisse Anlagen des Handelns „(habits of action) enthält, die zu besitzen er sich in seinem „gewöhnlichen Zustand völlig unbewußt ist, die aber bei „gewissen aufsergewöhnlichen Erhöhungen seiner Kräfte dem „Bewußtsein offenbart werden. Die Evidenz in diesem Punkte „zeigt, daß der Geist häufig ganze Systeme des Wissens enthält, „die, obwohl sie in unserem normalen Zustand in absolute Ver- „gessenheit entschwunden sind, dennoch in gewissen anormalen „Zuständen wie Wahnsinn, Fieberdelirium, Somnambulismus. Kata- „lepsie nsw. zu hellem Bewußtsein aufblitzen und selbst jene „anderen Systeme in den Schatten des Nichtbewußtseins stoßen „können, durch die sie während langer Zeit verdunkelt und „sogar ausgelöscht waren.“ Er zitiert dann aus verschiedenen Autoren einige der berichteten merkwürdigen Fälle, „in denen „die erloschene Erinnerung ganzer Sprachen wieder hergestellt „wurde und, was noch merkwürdiger ist, die Fähigkeit hervor- „trat, in bekannten oder unbekannten Zungen tatsächlich Stellen „zu wiederholen, die im normalen Zustande niemals im Bereich „bewußter Erinnerung gewesen waren“. Dies sind indessen

„sie auch durch körperliche Relationen sei, dennoch stets ihre Selbsttätigkeit „und Unabhängigkeit bewahrt.“ (***) Als wenn die Entscheidung, ob sie diese bewahrt oder nicht, nicht gerade der strittige Punkt zwischen ihm und der physiologischen Hypothese war! Diese Folgerungen sind Schmid's ganz würdig; aber Hamilton's ist es im höchsten Grade unwürdig, sie zu akzeptieren und weiter zu geben.

Anmerkung des Übersetzers: Die obigen Zitate lauten im Original, H. Schmid, „Versuch einer Metaphysik der inneren Natur“, Leipzig 1834:

*) (Seite 231.) „Nun ist aber eine Seelentätigkeit, von deren Fortdauer „hier die Rede ist, also ein Akt der Selbsttätigkeit des Einen, unteilbaren „Subjekts; es müßte also ein Teil des Ich aus ihm losgerissen oder ertötet „werden, wenn eine einmal vorhandene Tätigkeit wieder untergehen sollte.“

**) (Seite 233.) „Jede Tätigkeit der Seele gehört der Einen Lebens- „tätigkeit der Seele überhaupt, sie ist also unzertrennlich mit ihr verbunden „und kann weder von ihr abgerissen, noch in ihr vernichtet werden.“

***) (Seite 236.) „Denn daß die beobachtete Bedingtheit des Gedäch- „nisses in seinen Äußerungen durch körperliche Verhältnisse zu nichts weniger „berechtige, als zu der Erklärung des Gedächtnisses selbst aus körperlichen „Eindrücken, dies ist aus den allgemeinen Naturgesetzen der Seele, die, neben „ihrer Bedingtheit durch körperliche Verhältnisse, doch ihre Selbständigkeit „immer bewahrt, schon vollkommen entschieden.“

¹⁾ Lectures I, 339—346.

nicht Fälle latenter Seelenzustände, sondern von etwas sehr verschiedenem — von latentem Gedächtnis. Nicht die geistigen Eindrücke sind latent, sondern das Vermögen sie zu reproduzieren. Jeder gibt ohne jeglichen Beweisapparat zu, daß wir Fähigkeiten und Empfänglichkeiten besitzen mögen, deren wir uns nicht bewußt sind; das aber sind Fähigkeiten affiziert zu werden, keine wirklichen Affektionen. Ich bin empfänglich für das Gift der Blausäure; doch ist diese Empfänglichkeit kein gegenwärtiges Phänomen, das beständig in meinem Körper auftritt, ohne daß ich es bemerke. Die Fähigkeit, vergiftet zu werden, ist keine gegenwärtige Modifikation meines Körpers; noch ist die Fähigkeit, die ich vielleicht besitze, im Delirium etwas zu erinnern, was ich, solange ich gesund war, vergessen hatte, eine gegenwärtige Modifikation meiner Seele. Das sind künftige, unter Umständen mögliche, nicht gegenwärtige tatsächliche Zustände. Die wirkliche Frage ist: kann ich eine gegenwärtige tatsächliche Modifikation der Seele erleiden, ohne mir ihrer bewußt zu sein?

Wir kommen also zum dritten Fall, dem einzigen, auf den es wirklich ankommt, und fragen, ob es in unserem gewöhnlichen Seelenleben „Modifikationen der Seele¹⁾“ gibt, d. h. Aktivitäten und Passivitäten der Seele, deren wir uns nicht bewußt sind, die aber ihr Vorhandensein durch Wirkungen zu erkennen geben, deren wir uns bewußt sind?“ Hamilton bejaht dies und sagt sogar, „daß dasjenige, dessen wir uns bewußt sind, „sich aus dem konstruiert, dessen wir uns nicht bewußt sind“; daß „die Sphäre unserer bewußten Modifikationen nur ein „kleiner Kreis im Zentrum einer weit größeren Sphäre von „Handeln und Leiden ist, dessen wir uns nur durch seine „Wirkungen bewußt sind“.

Sein erstes Beispiel wird von der Vorstellung äußerer Gegenstände genommen. Die Tatsachen, die er anführt, sind folgende. 1. Jedes *minimum visibile* ist aus noch kleineren Teilen zusammengesetzt, die getrennt nicht fähig sind, Gesichtsobjekte zu bilden; „getrennt und jeder einzelne für sich sind „sie für das Bewußtsein gleich Null“. Jeder einzelne dieser Teile jedoch „muß für sich eine gewisse wirkliche, obwohl „unbemerkte Modifikation in uns hervorgebracht haben“, weil

¹⁾ Lectures I, 347—349.

die Wirkung des Ganzen nur die Summe der Einzelwirkungen der Teile sein kann. 2. „Wenn wir auf einen entfernten Wald „blicken, so nehmen wir eine ausgedehnte grüne Masse wahr, „deren wir uns als eines Reizes auf unseren Organismus klar „und deutlich bewußt sind. Diese Masse nun, deren wir uns „bewußt sind, wird evident aus Teilen gebildet, deren wir uns „nicht bewußt sind. Kein Blatt, vielleicht kein Baum ist „einzeln sichtbar. Das Grün des Waldes aber wird gebildet „vom Grün der Blätter; d. h. die Gesamtimpression, deren wir „uns bewußt sind, wird von einer Unendlichkeit kleiner Im- „pressionen gebildet, deren wir uns nicht bewußt sind.“ 3. Unser Gehörsinn sagt uns dasselbe. Es gibt ein *minimum audibile*, den schwächsten Laut, der fähig ist gehört zu werden. Dieser Laut muß indessen aus Teilen zusammengesetzt sein, von denen jeder uns auf irgend eine Weise affizieren muß; andernfalls könnte auch das Ganze, das aus ihnen gebildet wird, keine Impression auf uns hervorrufen. Wenn wir das ferne Brausen des Meeres hören, „so ist dieses Brausen eine Summe, die aus „Teilen gebildet wird, und die Summe würde gleich Null sein, „wenn die Teile nicht für etwas zählten. . . . Wenn das „Geräusch jeder einzelnen Welle keine Impression auf unseren „Sinn machte, könnte das Brausen des Meeres, als das Resultat „dieser Impressionen, nicht als wirklich empfunden werden. Das „Geräusch jeder einzelnen Welle aber ist in der angenommenen „Entfernung unhörbar. Wir müssen indessen zugeben, daß sie „in dem wahrnehmenden Subjekt eine gewisse, jenseits des „Bewußtseins liegende Modifikation hervorbringt; denn diese ist „notwendigerweise in der Realität ihres Resultats mitenthalten.“¹⁾

Es ist eine merkwürdige Frage, wie es Hamilton entgehen konnte, daß sich eine unberechtigte Voraussetzung in sein Argument eingeschlichen hat. Weil das *minimum visibile* (wie wir durch das Mikroskop wissen) aus Teilen besteht, und weil das *minimum visibile* eine Impression auf unseren Gesichtssinn hervorruft, springt er zu dem Schluß über, daß jeder dieser Teile in derselben Weise wirkt. Es ist aber eine Annahme, die mit allem, was wir von der Natur wissen, übereinstimmt, daß eine gewisse Quantität der Ursache eine notwendige Bedingung sein kann, um überhaupt eine Wirkung hervorzubringen.

¹⁾ Lectures I, 349—351.

Das *minimum visibile* würde nach dieser Annahme diese gewisse Quantität sein. Und obwohl die beiden Hälften, in die wir sie uns geteilt denken können, jede an ihrem Teil zur Bildung desjenigen beiträgt, was das Sehen hervorbringt, so würde doch nicht jede einzelne für sich die Hälfte des Sehens hervorbringen, da vielmehr das Zusammenwirken beider notwendig ist, um ein Sehen überhaupt zu erzeugen. Ebenso verhält es sich mit dem fernen Brausen des Meeres: die wirkende Kraft, die es hervorbringt, wird durch das Rollen vieler verschiedener Wellen gebildet, von denen jede, wenn sie nahe genug wäre, mit einem wahrnehmbaren Ton auf uns einwirken würde. In der Entfernung aber, in der sie sich befinden, wird es vielleicht das Rollen vieler Wellen erfordern, um eine Menge von Luftschwingungen zu erregen, die, wenn sie durch Ausdehnung abgeschwächt sind, genügt, überhaupt eine Wirkung auf unsere Gehörnerven und durch diese auf unsere Seele hervorzubringen. Die Annahme, daß jede Welle einzeln auf die Seele einwirkt, weil ihr Aggregat auf sie einwirkt, ist deshalb, um das Geringste zu sagen, eine unbewiesene Hypothese.

Daß Hamilton die Gegen-Hypothese übersehen hat, nämlich, daß zur Hervorbringung irgend einer Quantität der Wirkung eine gewisse Mindestquantität von Ursache erforderlich ist, ist um so auffälliger, als eine ähnliche Annahme in anderen Fällen nicht allein von ihm selbst adoptiert worden ist,¹⁾ sondern sogar einen notwendigen Teil seiner Theorie in eben diesem Falle bildet. Er will nicht als möglich zulassen, daß weniger als eine gewisse Quantität des äußeren Agens keine Modifikation der Seele hervorruft, nimmt aber selbst an, daß weniger als eine gewisse Quantität geistiger Modifikation kein Bewußtsein hervorbringt. Wenn jedoch sein apriorisches Argument für die eine Sequenz gilt, so gilt es auch für die andere. Wenn die Wirkung eines Ganzen die Summe ähnlicher, durch alle seine

¹⁾ „In der inneren Vorstellung einer Reihe geistiger Modifikationen ist „eine gewisse Zeit, eine gewisse Dauer für den kleinsten Teil fortdauernder „Energie, dessen das Bewußtsein fähig ist, notwendig. Ein Minimum von „Zeit muß als Bedingung des Bewußtseins zugestanden werden“ (Lectures I, 369). Und ferner (Lectures II, 102): „Man kann gewiß nicht sagen, daß das „Minimum von Wahrnehmung das Maximum von Vorstellung erschließt; denn „die Vorstellung hat immer ein gewisses Quantum von Wahrnehmung zur „Voraussetzung.“

Teile hervorgerufener Wirkungen sein muß, und wenn jeder Bewußtseinszustand die Wirkung einer von einer Unendlichkeit kleiner Teile gebildeten Modifikation der Seele ist, so muß auch der Bewußtseinszustand aus einer Unendlichkeit kleiner Bewußtseinszustände zusammengesetzt sein, die ihrerseits durch diese unendlich kleinen geistigen Modifikationen hervorgebracht werden. Wir haben nicht die Freiheit, die eine Theorie für das erste Glied in der doppelten Aufeinanderfolge zu adoptieren und die andere Theorie für das andere Glied. Da unser Autor keinen Grund nachgewiesen hat, warum keine der beiden Theorien den Vorzug haben soll, würde er philosophischer gehandelt haben, überhaupt nicht zwischen ihnen zu entscheiden. Aber die Tatsache zur Hälfte der einen Theorie anpassen und zur Hälfte der anderen, ohne für den Unterschied einen Grund anzugeben, heißt alle rationelle Lizenz wissenschaftlicher Hypothesenbildung überschreiten.

Nach diesen Beispielen, die dem Vorstellen entnommen sind, geht unser Autor zu Fällen der Assoziation über. Und da er hier einige wichtige geistige Phänomene gut und deutlich darlegt, will ich ihn etwas ausführlicher zitieren.¹⁾

„Es kommt zuweilen vor, daß wir im Bewußtsein einen „Gedanken unmittelbar nach einem anderen aufsteigen sehen, „deren Aufeinanderfolge wir jedoch auf kein Assoziationsgesetz „zurückführen können. In diesen Fällen können wir bei auf- „merksamer Beobachtung gewöhnlich entdecken, daß jeder dieser „beiden Gedanken, obwohl sie selbst nicht assoziiert sind, mit „gewissen anderen Gedanken assoziiert ist, so daß die ganze „Aufeinanderfolge eine regelrechte gewesen sein würde, wenn „diese Zwischengedanken zwischen den beiden, die nicht unmittel- „bar miteinander assoziiert sind, zum Bewußtsein gekommen „wären. Angenommen z. B. daß A, B und C drei Gedanken „sind, daß A und C nicht unmittelbar einander eingeben können, „daß aber jeder von ihnen mit B assoziiert ist, so daß A natur- „gemäß B, und B naturgemäß C eingibt. Es kann nun vor- „kommen, daß wir uns des A bewußt sind und unmittelbar „darauf des C. Wie ist die Anomalie zu erklären? Sie kann „nur nach dem Prinzip latenter Modifikationen erklärt werden. „A gibt C ein, nicht unmittelbar, sondern durch Vermittlung

¹⁾ Lectures I, 352, 353.

„von B; da aber B, gleich der Hälfte des *minimum visibile* oder
 „des *minimum audibile*, nicht ins Bewußtsein tritt, sind wir
 „geneigt, es als nicht existierend zu betrachten. Die folgende
 „Tatsache aus der Mechanik wird Ihnen wahrscheinlich bekannt
 „sein. Wenn eine Anzahl von Billardkugeln in gerader Reihe,
 „so dafs sie einander berühren, hingelegt werden und eine
 „andere in der Richtung der Reihe so gestofsen wird, dafs sie
 „die Kugel an dem einen Ende der Reihe trifft — was wird
 „sich ereignen? Die Bewegung der anstofsenden Kugel verteilt
 „sich nicht auf die ganze Reihe; das, was wir a priori hätten
 „erwarten können, tritt nicht ein. Der Stofs wird vielmehr
 „durch Vermittlung der dazwischen liegenden Kugeln, die jede
 „an ihrem Platz verbleiben, auf die Kugel am entgegengesetzten
 „Ende der Reihe übertragen, und diese Kugel allein wird
 „angetrieben. Etwas ähnliches scheint sich oft in der Auf-
 „einanderfolge der Gedanken zu ereignen. Eine Idee ruft
 „unmittelbar eine andere ins Bewußtsein, indem die Eingebung
 „eine oder mehrere Ideen durchläuft, die selbst nicht ins Be-
 „wußtsein treten. Die erweckenden und die erweckten Ideen
 „entsprechen hier der anstofsenden und der fortgestofsenen
 „Kugel, während die dazwischen liegenden Ideen, deren wir uns
 „nicht bewußt sind, die aber die Eingebung weitertragen, den
 „dazwischen liegenden Kugeln gleichen, die bewegungslos bleiben,
 „aber den Impuls mitteilen. Mir fällt ein Beispiel dieser Art
 „ein, das mich noch kürzlich überraschte. Ich dachte an den
 „Ben Lomond, und auf diesen Gedanken folgte unmittelbar der
 „andere an das preussische Erziehungssystem. Ein denkbarer
 „Zusammenhang zwischen diesen beiden Ideen an sich war
 „nicht vorhanden. Ein wenig Nachdenken indessen klärte die
 „Anomalie auf. Bei meinem letzten Besuch des Berges hatte
 „ich auf seinem Gipfel einen deutschen Herrn getroffen; und
 „obwohl ich kein Bewußtsein von den dazwischen liegenden
 „und ungeweckten Gliedern zwischen dem Ben Lomond und den
 „preussischen Schulen hatte, waren es unzweifelhaft folgende:
 „der Deutsche — Deutschland — Preussen; und diese Zwischen-
 „glieder zugegeben, war der Zusammenhang zwischen den Ex-
 „tremen offenbar.“

Obwohl unser Autor sagt, dafs die hier beschriebenen Tat-
 sachen nur auf Grund der Annahme erklärt werden können,
 dafs die dazwischen liegenden Ideen überhaupt nie ins Bewußtsein

traten, so weiß er doch, daß eine andere Erklärung denkbar ist, nämlich daß sie momentan im Bewußtsein waren, dann aber, nach dem bereits besprochenen Gesetz des Vergessens, vergessen wurden. Und dies ist in der Tat die Erklärung, die Stewart dafür gibt. Dieselben beiden Erklärungen kann man für sein letztes Beispiel anwenden, das einer Klasse von Phänomenen entnommen ist, die ebenfalls durch Assoziationsgesetze beherrscht wird, d. i. „unseren erworbenen Handfertigkeiten und Gewohnheiten“¹⁾ Wenn wir irgend eine Handfertigkeit erlernen — nehmen wir z. B. an das Klavierspielen —, so besteht die Tätigkeit zunächst in einer Reihe bewusster Wollungen, auf welche die Bewegungen der Finger folgen. Wenn aber durch genügende Übung eine gewisse Geläufigkeit erlangt ist, so finden die Bewegungen statt, ohne daß wir nachher zu erkennen vermögen, daß wir uns der ihnen voraufgegangenen Wollungen bewußt gewesen sind. In diesem Fall können wir entweder mit Hamilton behaupten, daß die Wollungen (denen die Gefühle der Muskelzusammenziehung und der Berührung der Tasten durch unsere Finger hinzugezählt werden müssen) dem geübten Spieler überhaupt nicht zum Bewußtsein kommen; oder mit Stewart, daß er sich ihrer bewußt ist, aber für einen so kurzen Zeitraum, daß er nachher keine Erinnerung daran hat. Hartley sagt, die Bewegungen seien in diesem Fall sekundär automatisch geworden, was unser Autor für eine dritte Meinung hält; aber der Unterschied zwischen dieser und der Stewartschen Theorie, wenn es überhaupt ein Unterschied wäre, ist für die vorliegende Untersuchung unwesentlich.

Wir wollen nun die Gründe Hamiltons untersuchen, aus denen er seine Erklärung der Stewartschen vorzieht. Der erste und wichtigste ist, daß die Annahme eines Bewußtseinszustandes, der nicht erinnert wird,²⁾ „die ganze Analogie des „Bewußtseins verletzt“. „Bewußtsein setzt Gedächtnis voraus: „und wir sind uns nur bewußt, soweit wir fähig sind, einen „Fall unserer intellektuellen Existenz mit einem anderen in „Verbindung oder in Gegensatz zu bringen.“ „Vom Bewußtsein, „so schwach es auch sei, müßte es eine, wenn auch noch so „kurze Erinnerung geben. Das steht aber in Widerspruch mit

¹⁾ Lectures III, 355.

²⁾ Lectures I, 354, 355.

„dem Phänomen; denn die Ideen von A und C können einander „vorausgehen oder folgen ohne jeden bemerkbaren Zwischenraum und ohne die mindeste Erinnerung an B.“

Hier bin ich wiederum genötigt, und zwar nicht ohne Verwunderung, auf den beweislosen Charakter des Argumentes aufmerksam zu machen. Wenn Hamilton sagt, daß Bewußtsein Gedächtnis einschließt, so meint er, wie seine Worte zeigen, daß wir nur durch einen Wechsel Bewußtsein gewinnen: durch Unterscheidung des gegenwärtigen Zustandes von einem unmittelbar vorausgegangenen. Dies zugegeben, wie ich es mit den gehörigen Erläuterungen zugebe, beweist es weiter nichts, als daß jeder bewußte Zustand der Seele lange genug erinnert werden muß, um mit dem unmittelbar darauf folgenden verglichen werden zu können. Der Zustand der Seele also, der nach seiner Annahme latent gewesen ist, müßte, wenn er ins Bewußtsein überginge, erinnert worden sein, bis eine andere Modifikation der Seele hinzutrat. Es gibt aber sicherlich keine Spur von Evidenz, daß dies nicht der Fall war. Denn der Umstand, daß wir ihn eine Minute später gänzlich vergessen haben, ist keine Evidenz, sondern eine gewöhnliche Konsequenz der Gesetze des Vergessens. Es ist vielleicht richtig, daß jedes Bewußtsein von einer Erinnerung gefolgt sein muß; aber ich sehe keinen Grund, weshalb ein schwindender Bewußtseinszustand, wenn überhaupt von einer Erinnerung, von einer mehr als schwindenden Erinnerung gefolgt werden muß. „Es ist „ein Gesetz der Seele“,¹⁾ sagt unser Autor weiter, „daß die „Intensität des gegenwärtigen Bewußtseins die Lebhaftigkeit „der künftigen Erinnerung bestimmt. Lebendiges Bewußtsein, „lange Erinnerung; schwaches Bewußtsein, kurze Erinnerung.“ Gut: in dem angenommenen Fall steht die Intensität des Bewußtseins auf einem Minimum; folglich mußte nach seinem eigenen Nachweis die Dauer der Erinnerung ebenfalls eine minimale sein. Wenn das Bewußtsein zu flüchtig ist, um die Aufmerksamkeit zu fesseln, so müßte *a fortiori* die Erinnerung daran ebenso flüchtig sein. In Wirklichkeit ist die Erinnerung oft im Schwinden begriffen, wenn das Bewußtsein dies keineswegs, sondern so deutlich und andauernd ist, daß es keine Gefahr läuft, für latent gehalten zu werden. Man nehme

¹⁾ Lectures I, 368, 369.

den Fall eines Klavierspielers, solange er noch Schüler ist, und bevor die Aufeinanderfolge der Wollungen die Schnelligkeit erreicht hat, welche Übung schliesslich verleiht. In diesem Zustand des Fortschreitens besteht aufser allem Zweifel ein bewusstes Wollen, das dem Spielen jeder einzelnen Note vorangeht. Hat jedoch der Spieler, wenn das Stück beendigt ist, die leiseste Erinnerung jeder einzelnen dieser Wollungen als einer besonderen Tatsache? Haben wir ebenso, wenn wir ein Buch zu Ende gelesen, die leiseste Erinnerung unserer successiven Wollungen die Blätter umzuwenden? Im Gegenteil, wir wissen nur, dafs wir sie umgewendet haben müssen, weil wir das Buch nicht hätten zu Ende lesen können, ohne es zu tun. Diese Wollungen waren aber nicht latent. Jedesmal, wenn wir ein Blatt umwandten, müssen wir einen bewussten Vorsatz umzuwenden gebildet haben. Da wir aber den Vorsatz augenblicklich ausführten, wurde die Aufmerksamkeit zu kurze Zeit an dem Vorgang festgehalten, um eine mehr als momentane Erinnerung daran zu hinterlassen. Die Wahrnehmungen des Gesichtssinns, des Tastsinns und der Muskeln, die wir beim Umwenden der Blätter empfanden, waren im Augenblick ebenso lebendig wie irgend ein anderer unserer gewöhnlichen Sinneseindrücke, die nur als Mittel zu einem Zweck für uns wichtig sind. Weil sie aber an sich weder ein angenehmes noch ein schmerzliches Interesse hatten; weil das Interesse, das sie als Mittel hatten, in demselben Moment durch die Erreichung des Zweckes vorüberging, und weil nichts da war, was den Akt des Lesens mit diesen besonderen Wahrnehmungen eher hätte assoziieren können als mit anderen ähnlichen, vorher erfahrenen: so war ihre Spur im Gedächtnis nur eine momentane, wenn nicht etwas ungewöhnliches und bemerkenswertes, was mit diesen besonderen umgewandten Blättern in Zusammenhang stand, sie in der Erinnerung zurückhielt.

Wenn Wahrnehmungen, die evident im Bewußtsein sind, eine so kurze Erinnerung hinterlassen können, dafs man überhaupt nicht merkt (felt), dafs eine Erinnerung an sie zurückbleibt: was Wunder, dafs eben dasselbe eintritt, wenn die Wahrnehmungen so flüchtigen Charakters sind, dafs man darüber streiten kann, ob sie überhaupt im Bewußtsein waren? So wahr es auch sein mag, dafs, wo ein Bewußtsein ist, auch eine Erinnerung sein mufs: was für ein Argument ist dies gegenüber

einer Theorie, die annimmt, daß ein niedriger Grad von Bewußtsein von genau demselben Grad von Erinnerung begleitet wird, der ihm streng genommen angehört?

Man denke an ein Argument aus der Naturgeschichte, das diesem metaphysischen entspricht. Manche meiner Leser sind wahrscheinlich mit den wichtigen Versuchen Pasteurs bekannt, die allem Anschein nach die alte Hypothese von der Urzeugung endgiltig durch den Nachweis umgeworfen haben, daß selbst die kleinsten mikroskopischen Samentierchen nicht in einem Medium hervorgebracht werden, von dem ihre noch kleineren mikroskopischen Keime wirklich ausgeschlossen worden sind. Was würden wir von jemand denken, der es für eine Widerlegung Pasteurs hielte, daß die Keime nicht mit dem bloßen Auge zu unterscheiden sind, der behauptete, daß unsichtbare Samentierchen, wenn überhaupt aus Keimen, aus sichtbaren Keimen hervorgehen müßten? Dieser Schlufs würde eine genaue Parallele zu demjenigen Hamiltons sein.

Das einzige andere Argument unseres Autors gegen die Stewartsche Lehre beschränkt sich auf das Phänomen der erworbenen Gewohnheiten, ein Fall, in dem, wie er sagt,¹⁾ die Annahme wirklichen aber vergessenen Bewußtseins „unsere „Zustimmung zu den ungeheuerlichsten Schlüssen erzwingen „würde.“ Denn wenn wir laut lesen und der Gegenstand uns nicht interessiert, können wir eine Gedankenfolge (selbst „ernsten „Nachdenkens“) über einen gänzlich verschiedenen Gegenstand, und zwar „ohne Zerstreuung oder Ermüdung“ fortführen. Dies, führt er aus, würde unmöglich sein, wenn wir in beiden Prozessen uns jeder geringsten Bewegung einzeln bewußt oder (wie er die Idee etwas willkürlich ändert) einzeln auf sie aufmerksam würden. Hier verliert Hamilton einen Teil seiner eigenen Philosophie aus dem Auge, der um so weniger verdiente von ihm vergessen zu werden, als er ein sehr wertvoller Teil ist. In einer der wichtigsten psychologischen Erörterungen seiner Vorlesungen²⁾ behauptet er sehr nachdrücklich, daß wir instände sind, mehrere verschiedene Reihen von Bewußtseinszuständen gleichzeitig zu verfolgen, und versteigt sich bis zu der Behauptung, daß nicht allein unser Bewußtsein, sondern, was noch

¹⁾ Lectures I, 360.

²⁾ Ebenda 238—254.

mehr ist als Bewußtsein, unser „konzentriertes Bewußtsein oder die Aufmerksamkeit“ fähig ist, unter nicht weniger als sechs gleichzeitigen Impressionen verteilt zu werden.¹⁾ An einem anderen Orte kommt er auf denselben Gegenstand zurück und zitiert aus einem modernen französischen Philosophen, Cardaillac (*Études Élémentaires de Philosophie*), eine ausgezeichnete und schlufskräftige Stelle, welche die große Menge mehr oder weniger bewußter Zustände zeigt, die oft in der Seele gleichzeitig vorhanden sind und die nachfolgenden Reihen von Gedanken oder Gefühlen zu bestimmen helfen, und die Ursachen erläutert, die darüber entscheiden, welche von diesen in einem besonderen Falle über die anderen die Oberhand haben sollen.²⁾ Unser Bewußtsein sollte also nach Hamilton keine großen Schwierigkeiten haben, für die beiden gleichzeitigen Reihen von Zuständen den Raum zu finden, über dessen Notwendigkeit er mit Stewarts Hypothese im Streite liegt. Und wir sind nicht genötigt, bei Strafe von „ungehenerlichen Schlüssen“ eine dieser Reihen als latent zu betrachten. Hamilton sagt allerdings richtig,³⁾ daß „je größer die Anzahl der Gegenstände ist, auf die unser Bewußtsein sich gleichzeitig ausdehnt, um so geringer die Intensität „ist, mit der es jeden einzelnen zu betrachten vermag.“ Da aber die Intensität des Bewußtseins, die das laute richtige Lesen in einer uns vertrauten Sprache erfordert, nicht sehr bedeutend ist, so bleibt ein großer Teil unserer Aufmerksamkeit für „die Folge „ernsten Nachdenkens“ verfügbar, das, wie angenommen wird,

¹⁾ Lectures I, 254.

²⁾ Lectures II, 250—258. Aus dieser langen Auseinandersetzung will ich nur eine einzige Stelle (S. 258) anführen, empfehle aber das Ganze der aufmerksamen Beachtung der Leser.

„Wenn wir also die Phänomene der Reproduktion oder Erinnerung „nach ihrem richtigen Werte beurteilen, so werden wir als unbestreitbare Tatsache erkennen, daß unsere Gedanken sich nicht einer nach dem anderen „eingeben, wie uns die Ordnung, auf welche die Sprache beschränkt ist, „schließen lassen könnte. Vielmehr erweckt die Gesamtheit von Umständen, „unter denen wir in jedem Augenblick existieren, gleichzeitig eine große „Zahl von Gedanken. Diese ruft sie in die Gegenwart der Seele, entweder „um sie zu unserer Verfügung zu stellen, wenn wir es für erforderlich halten „sie anzuwenden, oder um sie in unseren Überlegungen mitwirken zu lassen, „indem wir ihnen je nach unserer Natur und unseren Gewohnheiten einen „mehr oder weniger wirksamen Einfluß auf unsere Urteile und die daraus „folgenden Handlungen gewähren.“

³⁾ Lectures I, 237.

zu gleicher Zeit unseren Geist durchzieht. Aus allen diesen Gründen würde ich niemand raten (falls er nicht die besondere Gabe besitzt, die Julius Caesar zugeschrieben wird), auf den substantiellen Wert einer Gedankenfolge allzuviel zu geben, die er weitergeführt hat, während er ein Buch über einen anderen Gegenstand laut las. Solche Gedanken werden immer durch eine Nachprüfung verbessert, wenn der Geist nichts anderes zu tun hat, als sich mit ihnen zu beschäftigen.

Es ist merkwürdig, aber doch charakteristisch, daß man sich auf Hamilton nicht verlassen kann, daß er in einem Teile seiner Spekulationen das Beste erinnere, was er in einem anderen gesagt hat, nicht einmal diejenigen Wahrheiten, auf die er so viel Geisteskraft verwandt hat, sie zu seinem ganz speziellen Eigentum zu machen.

Trotzdem es Hamilton nicht gelungen ist, einen einzigen triftigen Grund für den Vorzug seiner Hypothese vor derjenigen Stewarts anzuführen, so folgt daraus doch nicht, daß er nicht, in gewissen Fällen wenigstens, im Rechte sei. Da der Unterschied zwischen den beiden Meinungen über den Bereich der Experimente hinausgeht, und beide mit den sich freiwillig darbietenden Tatsachen gleich wohl vereinbar sind, so ist es nicht leicht, einen sicheren Boden für die Entscheidung zwischen ihnen zu gewinnen. Der wesentliche Teil des Phänomens ist: daß wir viele Wahrnehmungen haben oder einst hatten, und daß viele Ideen in unsere Gedankenfolgen gelangen oder einst hineingelangten, auf die „zu achten wir“, nach den Worten von James Mill, „uns später in einer erworbenen Unfähigkeit be-„finden;“ und daß, wenn unsere Unfähigkeit auf sie zu achten eine vollständige geworden ist, es für unser nachfolgendes Bewußtsein genau so ist, als ob wir sie überhaupt nicht gehabt hätten. Wir sind unfähig, sie durch irgend eine Selbstprüfung zu erkennen. Wir wissen, daß diese verlorenen Wahrnehmungen und Ideen — denn verloren scheinen sie zu sein — Spuren ihrer Existenz zurücklassen. Sie fahren fort zu wirken, indem sie andere Ideen durch Assoziation einführen. Entweder also sind sie lange genug bewußt gegenwärtig gewesen, um Assoziationen wachzurufen, aber nicht lange genug, um einige Augenblicke später erinnert zu werden; oder sie sind, wie Hamilton annimmt, unbewußt gegenwärtig gewesen; oder sie sind überhaupt nicht gegenwärtig gewesen, sondern an ihrer Stelle etwas anderes,

was fähig war, dieselben Wirkungen hervorzubringen. Ich selbst bin geneigt, Hamilton beizustimmen und seine unbewußten Modifikationen der Seele in der einzigen Gestalt zuzulassen, in der ich ihnen irgend einen wirklich klaren Sinn beimessen kann, nämlich als unbewußte Modifikationen der Nerven. Zum Beweise dieser Hypothese gibt es viel stärkere Tatsachen als die, auf welche sich Hamilton beruft, Tatsachen, die weit schwerer mit der Lehre in Einklang zu bringen sind, daß die Wahrnehmungen zwar bewußt (felt), aber zu momentan bewußt werden, um eine erkennbare Impression auf das Gedächtnis zurückzulassen. In dem Fall eines Soldaten z. B., der in der Schlacht verwundet wird, in der Aufregung des Augenblicks aber die Tatsache nicht bemerkt, ist es schwer nicht zu glauben, daß, wenn die Wunde von der gewöhnlichen Wahrnehmung begleitet gewesen wäre, ein so lebhaftes Gefühl die Beachtung und Erinnerung erzwungen haben würde. Am wahrscheinlichsten scheint die Annahme, daß die Nerven des besonderen Teils ebenso affiziert waren, wie sie durch dieselbe Ursache unter anderen Umständen affiziert worden wären; daß aber, da die Nervenzentren mit anderen Impressionen intensiv beschäftigt waren, die Affektion der lokalen Nerven sie nicht erreichte, und keine Wahrnehmung erregt wurde. Auf gleiche Weise kann man, wenn wir zugeben (was die Physiologie immer wahrscheinlicher macht), daß für unsere Seelenzustände ebenso wie für unsere Wahrnehmungen besondere Nervenzustände das physische Antecedens bilden, wohl glauben, daß die anscheinend unterdrückten Glieder einer Assoziationskette, d. h. diejenigen, die Hamilton für latent hält, dies auch wirklich sind, und daß sie nicht einmal momentan zum Bewußtsein gelangen, indem die Kausationskette nur physisch durch einen organischen Zustand der Nerven fortgesetzt wird, der auf den anderen mit solcher Schnelligkeit folgt, daß der jedem einzelnen entsprechende Zustand geistigen Bewußtseins nicht hervorgebracht wird. Wir haben nur anzunehmen, daß eine Nervenmodifikation von zu kurzer Dauer keine Wahrnehmung oder überhaupt keinen Zustand der Seele hervorruft, oder daß die schnelle Aufeinanderfolge verschiedener Nervenmodifikationen bewirkt, daß die durch sie hervorgebrachten Zustände der Seele auf einander einwirken und zu einer einzigen Masse vereinigt werden. Die erste dieser Annahmen ist höchst wahrscheinlich, während wir von der Richtig-

keit der zweiten positive Beweise besitzen. Ein Beispiel davon ist das Experiment, das Hamilton aus Mill anführte und das Hartley früher als beide erwähnt hat. Es ist bekannt, daß die sieben Farben des Prismas, in gewissen Verhältnissen kombiniert, das weiße Licht des Sonnenstrahls hervorbringen. Wenn nun die sieben Farben in demselben Verhältnis wie im Sonnenspektrum nebeneinander gemalt werden, und die so hergestellte farbige Fläche, nach Art eines sich drehenden Rades vor den Augen in schnelle Bewegung gesetzt wird, so wird das ganze als weiß gesehen. Die physiologische Erklärung dieses Phänomens kann von einem anderen gewöhnlichen Experiment abgeleitet werden. Wenn eine brennende Fackel oder eine bis zum Glühen erhitzte Eisenstange schnell vor dem Auge geschwungen wird, so wird die Erscheinung eines Lichtstreifens hervorgebracht, was allgemein als ein Beweis aufgefaßt wird, daß die Gesichtswahrnehmung für eine gewisse kurze Zeit fort dauert, nachdem ihre Ursache aufgehört hat. Wenn dies nun mit einer einzelnen Farbe geschieht, so wird es auch mit einer Reihe von Farben geschehen; und wenn das Rad, auf welches die Farben des Prismas gemalt sind, mit derselben Geschwindigkeit umgedreht wird, wie die Fackel geschwungen wurde, wird jede der sieben Farbenwahrnehmungen lange genug dauern, um mit allen anderen gleichzeitig zu sein, und sie werden naturgemäß durch ihre Vereinigung dieselbe Farbe hervorbringen, als ob sie von Anfang an gleichzeitig erregt worden wären. Wenn etwas ähnliches in unserem Bewußtsein allgemein stattfindet (und daß es in vielen Fällen des Bewußtseins geschieht, kann nicht bezweifelt werden), so folgt, daß so oft die organischen Modifikationen unserer Nervenfasern in einem Zwischenraum aufeinander folgen, der kürzer ist als die Dauer der ihnen entsprechenden Wahrnehmungen oder anderen Bewußtseinszustände, diese Wahrnehmungen oder Bewußtseinszustände sich, so zu sagen, übereinander legen (overlap) und, indem sie gleichzeitig werden, statt aufeinander zu folgen, zu einem Bewußtseinszustand verschmelzen, der den Elementen, aus denen er erzeugt wurde, wahrscheinlich ebenso unähnlich ist, wie die weiße Farbe den Farben des Prismas. Und dies mag wohl die Quelle vieler jener inneren oder geistigen Modifikationen sein, die wir zu keinem Prototyp in unserer Erfahrung in Beziehung bringen können, da unsere Erfahrung uns nur die Elemente liefert, aus

denen sie durch diese Art geistiger Chemie zusammengesetzt werden. Die Elementarzustände, kann man sagen, sind dann latent gegenwärtig, oder sie sind gegenwärtig aber nicht im Bewußtsein. Die Wahrheit indessen ist, daß die Zustände selbst nicht gegenwärtig sind, weder bewußt noch latent, sondern daß die Nervenmodifikationen, die ihre gewöhnlichen Antecedente bilden, gegenwärtig gewesen sind, während die Konsequenzen vernichtet und ein anderes Konsequens an ihrer Stelle hervor gebracht worden ist.¹⁾

¹⁾ Diese Erwägungen mögen Dr. M'Cosh als Antwort dienen, wenn er mit vielen anderen intuitiven Philosophen behauptet, daß die Assoziation keinen Zustand der Seele hervorrufen kann, der von den Elementen, aus denen er zusammengesetzt ist, im wesentlichen verschieden ist. Dies kommt auf eine Verneinung der Möglichkeit geistiger Chemie hinaus. Ich hatte geglaubt, ein Experiment wie das des Rades mit den sieben Farben, in dem sieben sehr schnell aufeinander folgende Wahrnehmungen zu einer einzigen und von jeder der sieben gänzlich verschiedenen Wahrnehmung werden oder diese wenigstens erzeugen, sei ein genügender Beweis für die Möglichkeit dessen, was Dr. M'Cosh in Abrede stellt. Aber er schreibt, als ob er von diesem Experiment nie gehört hätte. „Ich kann keine Evidenz entdecken“, sagt er (S. 185), „daß zwei aufeinander folgende Wahrnehmungen je etwas anderes „sein werden, als zwei Wahrnehmungen.“ Auf analoge Tatsachen in Bezug auf Ideen kann man sich nicht berufen, weil sie gerade der strittige Punkt sind; ähnliche Beispiele in der Wahrnehmung sind aber in Fülle vorhanden. Abgesehen von der Aufeinanderfolge der Farben mag Dr. M'Cosh nur auf ein gewöhnliches Rad blicken, das sich mit der Schnelligkeit dreht, die man oft an Maschinen sieht, und er wird eine Wahrnehmung haben, die überhaupt keine Wahrnehmung einer rotierenden Bewegung ist, sondern eines wirbelnden Spektrums, das bis auf ein schwaches Zittern stillzustehen scheint.

Dr. M'Cosh sagt in seiner Antwort, daß ihm das Experiment mit dem leuchtenden Ring und dem Rad mit den sieben Farben wohl bekannt sei. Die andere von mir erwähnte Tatsache, daß ein Rad sich in so schneller Umdrehung befinden kann, daß es den Anschein hat stillzustehen, scheint er nicht gekannt zu haben. Denn statt dessen bietet er uns „ein Rad in „schneller Bewegung, das stillzustehen scheint, wenn es durch ein momentanes „elektrisches Licht sichtbar gemacht wird,“ was er richtig damit erklärt, daß, wenn wir ein Rad nur für einen Augenblick sehen, wir nicht wirklich sehen, daß es sich bewegt. Das Rad meines Beispiels dreht sich in hellem Tageslicht.

Indessen sind diese der Wahrnehmung entnommenen Beispiele geistiger Chemie, wie Dr. M'Cosh sagt, lediglich organisch. Er fordert mich auf, Beispiele aus rein geistigen Affektionen vorzubringen. Woher wissen wir, daß unsere geistigen Affektionen nicht ebenfalls organisch sind, da sie doch Nerven- und Gehirnzustände zu unmittelbaren Antecedenten haben? Dies ist nicht allein möglich, sondern der Fortschritt der Wissenschaft hat es fast zur Gewissheit gemacht, selbst für diejenigen, die weit davon entfernt sind,

Materialisten im gewöhnlichen Sinne des Wortes zu sein. Wir haben jedoch Beweise in Fülle, daß eine Assoziation neue geistige Affektionen erzeugen kann. Wir wollen als ein in die Augen fallendes Beispiel die Liebe zum Gelde nehmen. Glaubt jemand, daß das Geld innerlich an sich, durch seine eigene Natur irgend einen höheren Wert für uns hat, als die ersten besten glänzenden Kiesel, die wir auflesen, wenn nicht der Dinge wegen, die es kaufen kann? Dennoch macht seine Assoziation mit diesen Dingen es nicht allein an sich begehrt, sondern erzeugt in dem Geiste vieler Menschen eine leidenschaftliche Liebe zu ihm, die ihr Verlangen nach irgend einer der Nutzungen, für die es verwandt werden kann, weit übersteigt. Nicht allein die Liebe zum Gelde, sondern die Liebe des Erwerbs, des Besitzes, des Anhäufens ist ein durch Assoziation erzeugter geistiger Zustand. Was an sich begehrt wird, ist der Gebrauch und Genuß individueller Gegenstände: der Besitz eines Vorrats von ihm wird als ein Mittel zu diesem zuerst begehrt. Nachdem es aber lange als ein Mittel verfolgt worden ist, wird es selbst zum Zweck, zum Gegenstand der Leidenschaft es sich anzueignen, es zu besitzen, zu einer Leidenschaft *sui generis* und (wie das Leben sich bisher abgespielt hat) zu einer der wichtigsten Triebkräfte in menschlichen Angelegenheiten. Dies sind, wird Dr. McCosh vielleicht sagen, Gefühle, und was ich verlange, sind intellektuelle Zustände; ich verlange Beispiele „von der Macht der Assoziation neue Ideen zu erzeugen und Glauben hervorzubringen.“ Als ein Beispiel von neuen Ideen nehme man dann die Idee der Unendlichkeit. Die Unendlichkeit ist weder eine Tatsache der Intuition noch des Bewußtseins. Wir stellen z. B. den Raum nicht als unendlich vor. Aber jeder Gegenstand, den wir sehen oder berühren, und jeder Teil des Raumes, den wir erkennen, wird gleichzeitig mit etwas anderem, darüber hinaus gebendem erkannt. Wir werden daher unfähig, uns irgend einen Gegenstand oder einen Raum vorzustellen, ohne etwas, was jenseits seiner Grenzen ist, d. h. wir denken uns den Raum als unendlich. Und gleichzeitig mit dieser neuen Idee entsteht ein Glaube: denn es ist der allgemeine Glaube der Menschheit gewesen und ist es noch, ohne irgend welchen anderen Beweis dafür, daß der Raum in der Tat unendlich ist. Als weiteres Beispiel eines durch Assoziation erzeugten Glaubens können die erworbenen Gesichtsvorstellungen gelten. Nach der niedrigsten von einem Psychologen angestellten Schätzung dieser Vorstellungen, glauben wir ganz von selbst, daß wir vieles sehen, was wir nur erschließen; die Ideen der erschlossenen Tatsachen verschmelzen durch die Macht der Assoziation derartig mit den Wahrnehmungen, die sie eingeben, daß die Ideen mit Wahrnehmungen verwechselt und für direkte Gesichtsvorstellungen gehalten werden.

Kapitel 16.

Hamiltons Kausaltheorie.

Hamilton beginnt seine Behandlung des Kausalproblems damit, daß er den Leser „vor manchen Philosophen“ warnt, „die statt ihre Lösungen dem Problem, das Problem ihren „Lösungen angepaßt haben“. Man hätte fast vermuten können, dieser Ausdruck sei erfunden worden, um auf Hamilton selbst angewandt zu werden. Er hat das Problem in einer Weise definiert, wie kein anderer vor ihm, und dies aus keinem ersichtlichen Grunde, als um es einer Lösung anzupassen, an die kein anderer gedacht hatte.¹⁾

„Wenn wir etwas bemerken“, sagt er,²⁾ „was zu existieren „anfängt, so werden wir durch unseren Verstand gezwungen zu „glauben, daß es eine Ursache hat. Was bedeutet aber dieser „Ausdruck, „daß es eine Ursache hat?“ Wenn wir unseren „Gedanken analysieren, so werden wir finden, daß es einfach „bedeutet, daß, da wir uns nicht denken können, daß irgend „eine neue Existenz beginnt, deshalb alles, was wir jetzt unter „einer neuen Erscheinung entstehen sehen, vorher eine Existenz „unter einer früheren Form gehabt hat. Wir sind gänzlich „unfähig, uns in Gedanken die Möglichkeit zu vergegenwärtigen, „daß das Komplement des Seins vermehrt oder vermindert „werde. Wir sind aufserstande uns einerseits zu denken, daß „aus nichts etwas, oder andererseits, daß etwas zu nichts

¹⁾ Wenn ich sage „kein anderer“, müßte ich vielleicht W. Tr. Krug ausnehmen, aus dem unser Autor an anderer Stelle (Lectures IV, 135) einen Satz anführt, der wenigstens den Keim seiner eigenen Theorie enthält.

²⁾ Lectures II, 377, 378.

„werde. Wenn wir von Gott sagen, daß er aus nichts „schafft, so konstruieren wir dies in einem Gedanken durch „die Annahme, daß er das Sein aus sich selbst heraus ent- „wickle; wir betrachten den Schöpfer als die Ursache des „Universums. „*„Ex nihilo nihil, in nihilum nil posse reverti“*“, „drückt in seiner reinsten Form das ganze intellektuelle Phä- „nomen der Kausalität aus.

„So wird darin eine absolute Tautologie zwischen der „Wirkung und ihren Ursachen gedacht. Wir denken, daß die „Ursachen alles enthalten, was in der Wirkung enthalten ist; „daß die Wirkung nichts enthält, was nicht in den Ursachen „enthalten war. Zum Beispiel: ein neutrales Salz ist die „Wirkung einer Verbindung einer Säure mit einem Alkali. „Hier denken wir uns nicht und können uns nicht denken, daß „in der Wirkung eine neue Existenz hinzugetreten, noch können „wir uns denken, daß eine Existenz hinweggenommen worden „ist. Ein anderes Beispiel: Schießpulver ist die Wirkung einer „Mischung von Schwefel, Kohle und Salpeter, und diese drei „Substanzen sind wiederum die Wirkung, d. i. das Ergebnis ein- „facherer Bestandteile, von denen wir wissen oder uns denken, „daß sie existieren. In dieser ganzen Reihe von Zusammen- „setzungen können wir uns nichts denken, was zu existieren „anfängt. Das Schießpulver, die letzte Zusammensetzung, ent- „hält, wie wir gezwungen sind zu denken, genau dasselbe „Existenzquantum, das seine letzten Elemente vor der Ver- „bindung enthielten. Nun lassen wir das Pulver explodieren. „Können wir uns denken, daß die Existenz durch die Ver- „nichtung eines einzigen vorher vorhandenen Elementes ver- „mindert, oder durch den Hinzutritt eines einzigen Elementes, „das vorher nicht in der Natur vorhanden war, vermehrt worden „ist? *„Omnia mutantur, nihil interit“* ist das, was wir denken „— was wir denken müssen. Dies also ist das geistige Phä- „nomen der Kausalität, daß wir notgezwungen in Gedanken „verneinen, der Gegenstand, der dem Scheine nach zu sein „anfängt, fange auch in Wirklichkeit an zu sein; und daß wir „notwendigerweise seine gegenwärtige Existenz mit seiner ver- „gangenen identifizieren.“

Da dies Hamiltons Idee von dem Sinne der Kausalität ist, hält er mit den meisten Philosophen der intuitiven Schule für unnötig, ein besonderes Prinzip unserer Natur anzunehmen, um

unseren Glauben, daß jedes Phänomen eine Ursache haben müsse, zu erklären. Der Glaube wird „nicht¹⁾ aus einer Fähigkeit, sondern aus einem Unvermögen des Geistes“ abgeleitet, nämlich aus dem Gesetz des Bedingten, oder, mit anderen Worten, aus der Unfähigkeit des menschlichen Geistes, sich das Absolute zu denken. Wir sind unfähig, uns einen absoluten Anfang zu denken und zu konstruieren. Alles, was wir denken, können wir nicht anders denn als seiend denken; und alles, was wir als seiend denken, sind wir gezwungen zu denken als durch alle Vergangenheit dauernd und als bestimmt, durch alle Zukunft zu sein. Darans folgt durchaus nicht, daß dies wirklich der Fall ist. Denn es gibt viele für uns undenkbbare Dinge, die nicht allein wahr sein können, sondern wahr sein müssen. Demnach kann es auch wahr sein, daß es einen absoluten Anfang gibt; und es kann vielleicht nicht wahr sein, daß jedes Phänomen eine Ursache hat. Menschliche Wollungen insbesondere können vielleicht ohne Ursache ins Leben treten, und nach Hamiltons Meinung ist das tatsächlich der Fall. Für uns aber ist sowohl ein Anfang als ein Ende des Seienden undenkbar. „Wir sind²⁾ unfähig uns vorzustellen, daß dem „Seienden im allgemeinen ein Atom absolut hinzugefügt oder „absolut genommen werden könne. Man mache das Experiment. „Man bilde sich einen Begriff vom Universum: kann man sich „denken, daß das Quantum des Seienden, dessen Summe das „Universum ist, vergrößert oder vermindert werde? Man kann „sich die Erschaffung der Welt ebenso leicht vorstellen, wie die „Erschaffung eines Atoms. Was ist aber Schöpfung? Schöpfung „ist nicht das Entstehen eines Nichts zu einem Etwas. Weit „davon entfernt: sie wird nur gedacht und ist für uns nur „denkbar als die Evolution einer neuen Form des Seins durch „das Fiat der Gottheit. Wir wollen den kritischen Moment „der Schöpfung annehmen: können wir uns in Gedanken „als wirklich vergegenwärtigen, daß in dem Augen- „blick, als das Universum in das offenbarte Sein ge- „treten war, ein größeres Komplement des Seienden „im Universum und seinem Schöpfer zusammen vor- „handen war, als einen Augenblick vorher in der Gott-

¹⁾ Lectures II, 397.

²⁾ Ebenda 405, 406.

„heit selbst allein? Das können wir uns nicht vorstellen. „Was ich hier in Bezug auf unsere Vorstellungen von der „Schöpfung gesagt habe, gilt ebenso von unseren Vorstellungen „von der Vernichtung. Wir können uns keine wirkliche Vernichtung denken, kein absolutes Versinken eines Etwas in „Nichts. Wie aber die Schöpfung nur denkbar für uns ist als „eine Ausübung göttlicher Macht, so ist die Vernichtung für „uns nur denkbar als ein Zurückziehen der göttlichen Erhaltung. „Wir stellen uns vor, daß alles, was jetzt an Seiendem in „Universum wirklich ist, dem Wesen nach vor der Schöpfung „im Schöpfer existiert hat; und wenn wir uns vorstellen, daß „das Universum durch seinen Schöpfer vernichtet werde, so „können wir uns das nur als das Zurückziehen einer äußeren „Energie in die bloße Kraft vorstellen.“

Wäre diese außergewöhnliche Anschauung der Kausation aus einem Denker von geringerer Fähigkeit und Autorität als Hamilton hervorgegangen, so würde es wahrscheinlich nur wenige Leser geben, die angesichts der gesperrt gedruckten Stelle nicht die ganze Spekulation für eine *mauvaise plaisanterie* erklären würden.

Da aber jede Meinung Hamiltons, so seltsam sie auch sein mag, für ernst gehalten werden muß, und man über keine ernste Meinung eines solchen Mannes, ohne sie zu prüfen, hinweggehen soll, so will ich zunächst untersuchen, ob das Problem, für das er diese Lösung vorschlägt, wirklich das Problem der Kausalität, und ob die Lösung eine richtige ist. Um die letzte Frage vorweg zu nehmen: ist es eine Tatsache, daß wir uns einen Anfang des Daseins nicht denken können? Ist es wahr, daß wir, so oft wir uns ein Ding als seiend vorstellen, unfähig sind, uns eine Zeit zu denken, in der es nicht war, oder eine Zeit, in der es nicht mehr sein wird?

Wenn Unfähigkeit, uns einen absoluten Anfang zu denken, nur dahin zu verstehen ist, daß wir uns keine Zeit vorstellen können, wo nichts war; und wenn unsere Unfähigkeit, uns Vernichtung zu denken, nur bedeutet, daß wir uns kein daseinloses Universum denken können, so stelle ich das nicht in Abrede. Was auch immer wir als aus ihm entfernt annehmen mögen, es bleibt stets die Vorstellung eines leeren Raumes zurück. Und Hamilton hat wahrscheinlich recht, wenn er meint,

dafs wir uns selbst einen leeren Raum nicht vorstellen können, ohne ihn geistig in irgend eine Art von Farbe oder Gestalt zu kleiden. Jeder, der die Möglichkeit der untrennbaren Assoziation zuläfst, wird kaum umhin können, dies für Fälle einer solchen zu halten und zu denken, dafs wir unfähig sind, uns irgend einen Gegenstand anders als einen Raum einnehmend vorzustellen oder ihn uns als von seiner Stelle entfernt zu denken, ohne dafs dieser Raum entweder leer zurück bleibt oder mit etwas anderem ausgefüllt wird. Für jedes physische Sein aber können wir uns einen Anfang und ein Ende denken. Der Begriff, dafs die Materie nicht vernichtet werden könne, entstand als blofse Hypothese schon früh; als fester Glaube aber ist er das späte Ergebnis wissenschaftlicher Forschung. Alles, was nötig ist, um uns Materie als vernichtet vorzustellen, wird uns in der täglichen Erfahrung geboten. Wir sehen anscheinende Vernichtung, so oft Wasser auf trocknet oder Brennstoffe ohne sichtbaren Überrest aufgezehrt werden. Die Tatsache könnte sich unserer unmittelbaren Vorstellung (perception) nicht in überzeugenderer Gestalt darbieten, wenn die Vernichtung eine wirkliche wäre. Wenn ein genaues Vorbild vorhanden ist, nach welchem die Vorstellung von vernichteter Materie gebildet werden kann, so denkt die grofse Masse in allen Ländern sie sich leicht und vollständig. Diejenigen, denen sie, wenn überhaupt jemand, undenkbar ist, sind die Philosophen und die Männer der Wissenschaft, die sich ihre geläufige Vorstellung vom Universum nach der entgegengesetzten Theorie gebildet und eine eigene untrennbare Assoziation erworben haben, von der sie nicht loskommen können. Für sie ist der Dampf, der auf das von der Sonne aufgetrocknete Wasser folgt, sind die Gase, die an die Stelle der durch Verbrennung aufgezehrten Heizstoffe treten, unwiderruflich zu einem Teil ihrer Vorstellung von dem ganzen Phänomen geworden. Die Unkundigen aber, die nie von diesen Dingen gehört haben, werden durch diesen Mangel nicht im mindesten beunruhigt, und würden, wenn man ihnen nicht das Gegenteil sagte, leben und sterben, ohne auf den Verdacht zu kommen, dafs das Wasser und das Holz oder die Kohle nicht vernichtet wurden.

Alles das wird von Hamilton auch nicht geleugnet. Aber seine Antwort darauf ist, dafs das Universum, wenn es untergehen sollte, dennoch fähig bleiben würde zu existieren, was,

wie mir scheint, auf dasselbe hinauskommt. Wir denken uns, daß es „virtuell war, bevor es erschaffen wurde“, und daß es virtuell sein wird, nachdem es vernichtet ist. Wir können uns nicht denken, daß im Augenblick nach der Schöpfung „ein „größeres Komplement des Seienden im Universum und seinem „Schöpfer zusammen vorhanden war, als einen Augenblick vorher in der Gottheit selbst allein“. Schöpfung ist für uns lediglich die Verwandlung von Kraft in äußere Energie, Vernichtung nur „das Zurückziehen einer äußeren Energie in bloße Kraft“, so daß potentiell Sein genau dasselbe ist wie aktuelles Sein; der Unterschied ist nur ein formaler. Nicht allein ist Kraft eine wirkliche Entität, sondern die Kraft, ein Universum zu schaffen, ist das Universum: alle erschaffenen Dinge sind nur ein Teil ihrer Substanz und können wieder durch diese absorbiert werden. Und dies wird uns dargeboten nicht als eine dunkle, dem Philosophen als Ausweg aus einer sonst unüberwindlichen Schwierigkeit aufgezwungene ontologische Theorie, sondern als eine Darstellung desjenigen, was wir alle nach der Beschaffenheit unseres Denkvermögens denken und denken müssen. Verhält sich dies in der Tat so? Glaubt außer Hamilton wirklich jemand, daß in einer Schätzung der Totalsumme des Seienden Welten, die Gott hätte schaffen können, aber nicht geschaffen hat, genau ebensoviel gelten, als wenn er sie wirklich geschaffen hätte? Aus dieser Lehre ergibt sich noch ein Corollarium, das ebenfalls Beachtung verdient. Wenn die Summe des möglichen und wirklichen Seienden immer dieselbe ist, so muß mit jeder Vermehrung des wirklich Seienden eine Verminderung der Kraft eintreten. Denn wenn einst die Kraft ohne das Universum bestand, und jetzt dieselbe Menge von Kraft und das Universum außerdem besteht, so ist das, was unser Autor nautisch „Komplement des Seienden“ nennt, vermehrt worden, was zu der Theorie in Widerspruch steht. Durch jede Ausübung seiner Schöpferkraft ist Gott also weniger mächtig: seine Macht ist jetzt um ein ganzes Universum geringer, als bevor seine Kraft das Universum zu schaffen in die Tat umgesetzt worden war. Und wenn er das aktuelle Seiende in potentiell „zurückziehen“ sollte, würde er um genau denselben Betrag mächtiger sein, als er es jetzt ist. Ist es dies, was alle Menschen denken, und was sie von Anfang an gezwungen sind zu denken? Ist dies die Art, wie nach dem „Gesetz des Be-

dingten“ jeder von uns absolut gezwungen ist, die Idee der Schöpfung zu konstruieren? Hamilton behauptet es.

Mit einem verzweifelten Versuch, einen verständlichen Sinn in die Theorie zu bringen, könnte man sie vielleicht dahin interpretieren, daß das Universum, bevor es tatsächlich existierte, als ein Gedanke im göttlichen Geist vorhanden war, und daß die Idee eines in allen seinen Einzelheiten vollständigen Universums im „Komplement des Seienden“ einem wirklichen Universum gleichwertig ist. Dies läßt sich vielleicht aufrecht erhalten; aber es gewährt keinen Ausweg aus der Schwierigkeit. Denn diese Idee im göttlichen Geist — ist der göttliche Geist jetzt ihrer beraubt? Hat die Gottheit das Universum vergessen von dem Augenblick an, wo die göttliche Vorstellung zur Tat wurde? Wenn nicht, so haben wir jetzt beides, das Universum und die Idee des Universums, d. h. ein doppeltes „Komplement des Seienden“ anstatt eines einzigen.¹⁾

Aber wenn es auch noch so wahr wäre, daß wir unfähig sind, uns einen Anfang von etwas zu denken, und notgezwungen glauben müssen, daß alles, was jetzt existiert, in derselben oder einer anderen Gestalt durch alle Ewigkeit existiert haben muß: daß Hamilton sich einbilden konnte, dies sei das Gesetz von Ursache und Wirkung, muß man für eine der sonderbarsten Halluzinationen halten, die in den Schriften eines hervorragenden Denkers zu finden sind. Wenn wir sagen, daß jedes Ding eine

¹⁾ Der merkwürdige Begriff, daß potentielles Sein auf dasselbe hinausläuft wie aktuelles, erscheint abermals im Anhang zu den Discussions S. 629. „Die Schöpfung *a nihilo* bedeutet nur, daß dem Universum bei seiner Erschaffung nicht bloß Gestalt gegeben wurde, nachdem ein ursprüngliches „Chaos oder Komplement roher Materie der bildenden Energie der Intelligenz voraufgegangen war, sondern daß das Universum durch das göttliche Fiat „aus dem potentiellen in das aktuelle Sein gerufen wurde. Das göttliche „Fiat also war die nächste Ursache der Schöpfung; die Gottheit, die die Ursache enthielt, enthielt potentiell die Wirkung.“

Man findet in den Schriften unseres Autors Lehren von sehr verschiedenem Charakter so häufig auf einer Seite aufgestellt und auf der anderen stillschweigend oder sogar offen verneint, daß man nicht erwarten konnte, eine so seltsame Lehre, wie die vorliegende, werde diesem Schicksal entgehen. Demgemäß wird auf S. 703 desselben Bandes „das Potentielle“ definiert als das, „was nicht zu dieser Zeit ist, aber zu einer anderen sein kann.“ Wenn das richtig ist, so war das Universum, als es nur potentiell existierte, nicht, und rechnete also auch nicht als Teil des „Komplements“ des gegenwärtig Seienden.

Ursache haben muß, so meinen wir nach Hamilton, daß nichts zu existieren anfängt, sondern daß alles immer existiert hat. Ich frage jeden, Philosophen oder gemeinen Mann, ob er nicht das gerade Gegenteil meint? Ob nicht, weil Dinge wirklich zu existieren anfangen, eine Ursache für ihre Existenz angenommen werden muß? Schon die Worte selbst, in denen das Axiom der Kausation gewöhnlich aufgestellt wird, und die unser Autor zu Anfang seiner Darlegung adoptiert, lauten, daß jedes Ding, das zu existieren beginnt, eine Ursache haben muß. Ist es möglich, daß dieses Axiom auf die Tatsache gegründet werden kann, daß wir annehmen, niemals beginne etwas zu existieren? Beseitigt nicht derjenige, der einen Anfang des Seins beseitigt, alle Kausalität und alle Notwendigkeit einer Ursache? Hamilton ist vollständig im Irrtum in Bezug auf das, was die Kausalität erklären soll. Wir wissen aus Erfahrung, daß die das Universum zusammensetzende Materie, gleichviel zu welcher philosophischen Theorie von ihr wir uns halten, der Masse nach konstant ist, daß sie nie anfängt oder endet, und nur ihre Formen wechselt. Ihre Formen aber haben einen Anfang und ein Ende; und ihre Formen sind es oder vielmehr die Wechsel ihrer Form — das Ende einer Form und der Anfang einer anderen —, für die allein wir eine Ursache suchen und eine Ursache zu haben glauben. Es sind Vorgänge, d. h. Veränderungen, nicht Substanzen, die dem Kausalitätsgesetz unterworfen sind. Die Frage ist für den Psychologen nicht: warum wir glauben, daß eine Substanz, sondern warum wir glauben, daß eine Veränderung in der Form einer Substanz eine Ursache haben muß. In einer späteren Verteidigung seiner Theorie gegen Einwände¹⁾ ist Hamilton genötigt, dies gewissermaßen zuzugeben und virtualiter anzuerkennen, daß wir alles, was wir wirklich als verursacht betrachten, auch als anfangend auffassen. Nichts wird verursacht als Vorgänge; und man wird schwerlich sagen, daß wir uns einen Vorgang vorstellen, der nie einen Anfang gehabt hat, sondern als Vorgang im Dasein gewesen ist, ebensosehr bevor er sich ereignete, wie in dem Moment, wo er wirklich eintrat. Da also ein Vorgang das einzige ist, was den Glauben oder die Idee eingibt, eine Ursache zu haben oder zu erfordern, darf man Hamilton den wissenschaftlichen Schnitzer vorwerfen,

¹⁾ Appendix on Causation. Lectures II, 538.

den er mit weit weniger Berechtigung Brown zur Last legt: er „versichert, das Phänomen der Kausalität zu erklären; vor „der Erklärung aber entkleidet er das Phänomen alles dessen, „was der Erklärung bedarf“.¹⁾

Hamilton war vertraut mit den Lehren der aristotelischen Schulen von den vier Ursachen, oder vielmehr den vier Bedeutungen des Wortes Ursache, denn Synonymie und Homonymie wurden in ihren Klassifikationen sehr häufig verwechselt: 1. *Materies*, 2. *Forma*, 3. *Efficiens*, 4. *Finis*. Von diesen ist die *causa efficiens* die einzige, die sowohl dem gewöhnlichen als auch dem modernen philosophischen Begriff der Ursache entspricht. Hamilton verwechselt *Materies* mit *Efficiens*, oder vielmehr ignoriert das *Efficiens* überhaupt und denkt sich, daß die übrige Welt, wenn sie von *Efficiens* spricht, *Materies* meint. Gerade das ist es, was sie im höchsten Grade nicht meint. Wenn es Hamilton beliebt, mag er nichts anderes mit dem Namen Seiendes benennen als das dauernde Element im Phänomen; aber es ist das veränderliche Element und kein anderes, das auf eine Ursache bezogen wird oder je den Begriff der Kausation gegeben haben könnte.

Hamilton sagt,²⁾ daß die Totalursache, die „zusammen- „treffenden oder zusammenwirkenden Ursachen, in der Tat die „Wirkung bilden.“ Ferner³⁾: „eine Wirkung ist nichts weiter „als die Summe oder das Komplement aller der Teilursachen. „deren Zusammentreffen ihr Vorhandensein ausmacht.“ „Eine „Wirkung⁴⁾ ist nichts als die aktuelle Vereinigung ihrer sie „bildenden Entitäten;“ „Ursachen fahren immer fort, aktuell in „ihren Wirkungen zu existieren.“ Weil die ursprüngliche Materie fortfährt, in der umgestalteten Materie zu existieren, fährt der *Efficiens*, der sie umgestaltete, fort, in der Tatsache der Veränderung zu existieren! Natürlich nimmt er als Beispiel einen Fall, in dem die Materie das Vorherrschende ist, den eines aus einer Säure und einem Alkali gebildeten Salzes: „Wenn „wir das Salz⁵⁾ als eine Wirkung betrachten: welches sind dann „die zusammentreffenden, die zusammenwirkenden Ursachen, die

1) Lectures II, 384.

2) Lectures I, 59.

3) Ebenda 97.

4) Lectures II, 540.

5) Lectures I, 59.

„es zu dem machen, was es ist? Zuerst die Säure mit ihrer „Verwandtschaft zum Alkali; zweitens das Alkali mit seiner „Verwandtschaft zur Säure; und drittens die übertragende Kraft „(vielleicht die Hand des Menschen) die ihre Verwandtschaft „nutzbar machte, indem sie die beiden Körper in den Bereich gegenseitiger Anziehung brachte. Jeder dieser drei „Koeffizienten muß als eine Teilursache betrachtet werden; „denn man nehme eine hinweg, und die Wirkung wird nicht „hervorgebracht.“ Sonderbar, daß selbst dieser erste Grad einer Analyse seine Augen nicht der Tatsache geöffnet hat, daß es in dem Augenblick, wo er zur *causa efficiens* etwas mehr zuläuft als die *causa materialis*, mit seiner Theorie zu Ende ist. Denn er wird im Salz in der Tat zwei seiner drei „Koeffizienten“ finden, die Säure und das Alkali mit ihrer Verwandtschaft; wo „aber findet er in ihm „die übertragende Kraft, vielleicht die „Hand des Menschen?“ Diese wesentliche „Mitursache“ hindert ihn keineswegs; es kostet ihn nichts, sie ganz zu unterdrücken. „Diese letzte“, sagt er,¹⁾ „als eine vorübergehende „und nicht immer dieselbe Bedingung, wollen wir unberücksichtigt lassen.“ Wenn wir alles unberücksichtigt lassen, was vorübergehend ist, so ist es nicht schwer zu beweisen, daß alles, was übrig bleibt, dauernd ist. Die vorübergehenden Bedingungen sind aber ebensoviele ein Teil der Ursache, als die dauernden. Gerade vorher hat unser Autor gesagt, daß er den Ausdruck Ursachen „als synonym für alles, ohne das die Wirkung nicht „sein würde“ gebraucht; und wenn die Wirkung „die Summe oder das Komplement“ aller Ursachen ist, so müssen die vorübergehenden Elemente ebenso in ihr gefunden werden, wie die dauernden. Alle vorübergehenden Teile der Ursache ausschließen, heißt die ganze Ursache außer der Materie ausschließen. Man nehme z. B. an, die Wirkung sei die St. Pauls-Kathedrale. In der Angabe der Ursache werden der Wille der Regierung, der Geist des Baumeisters, die Arbeit der Handwerker sämtlich ausgeworfen, denn sie alle sind vorübergehend: und nur Steine und Mörtel bleiben übrig.²⁾

¹⁾ Lectures I, 97.

²⁾ An derselben Klippe scheitert ein anderes Argument, das derselben Discussion angehängt ist, und das unser Autor für besonders wertvoll zur Feststellung einer ersten Ursache zu erachten scheint. Der Fortschritt von der Ursache zur Wirkung, sagt er (Lectures I, 59, 60) bewegt sich vom Ein-

Man wird bemerkt haben, daß Hamilton mit dieser Theorie des Glaubens an die Kausalität die Kausalität als ein notwendiges Gesetz des Universums aufgibt, indem er behauptet, daß eine Tatsache nicht deshalb als für die Natur unmöglich angenommen werden kann, weil wir unfähig sind, sie uns zu denken, und in der Tat die freien Akte eines mit Verstand begabten Wesens als eine Ausnahme von der Universalität des Gesetzes von Ursache und Wirkung betrachtet. Während er aber an einer Stelle seinen eigenen Prinzipien diese Huldigung leistet, läßt er sie an einer anderen vollständig fahren und gleitet in den ausgetretenen Pfad der Philosophenschule zurück, welche menschliche Vorstellungsfähigkeiten zur Grenze des Universums erhebt und behauptet, daß Ursachen sein müssen, weil wir unfähig sind, uns Phänomene ohne sie zu denken. Nachdem Hamilton den Prozeß des Aufsteigens von Ursache zu Ursache ganz willkürlich als ein Fortschreiten zur Einheit beschrieben hat, sagt er:¹⁾ „so strebt die Philosophie, als die Erkenntnis der Wirkungen in ihren Ursachen, notwendigerweise „nicht nach einer Mehrheit letzter oder erster Ursachen, sondern „nach einer einzigen Ursache allein. Diese erste Ursache, den „Schöpfer, kann sie als einen Gegenstand unmittelbarer Erkenntnis allerdings nie erreichen. Da aber die Konvergenz

facheren zum Zusammengesetzteren. „Je tiefer wir in der Reihe der Ursachen „hinabsteigen, um so komplexer wird das Produkt sein; je höher wir hinauf- „steigen, um so einfacher.“ Um dies zu beweisen, beruft er sich auf sein Beispiel, die Zusammensetzung eines Salzes. Nun, das Salz ist allerdings komplexer als irgend einer seiner chemischen Bestandteile, die Säure und das Alkali. Aber braucht es komplexer zu sein, oder ist es komplexer als der zurückbleibende „Koeffizient“, die menschliche Hand oder sonst eine natürliche oder künstliche Kraft, die die Säure und das Alkali zusammenbringt? Der verursachende Vorgang kann in jeglichem Grade eine komplexere Tatsache sein als diejenige, die durch sie hervorgebracht wird.

Prof. Bain (Logic II, S. 36) betrachtet Hamiltons Kausalitätstheorie als eine Anticipation der wissenschaftlichen Lehre von der Erhaltung der Kraft. Ohne Zweifel besteht zwischen ihnen eine gewisse Analogie. Sie scheinen mir aber von Grund aus verschieden. Kraft ist das Prinzip der Veränderung und deshalb tatsächlich der führende Bestandteil in der Kausation: die Erhaltung aber in Hamiltons Theorie ist Erhaltung des Elements, das nichts mit Veränderung zu tun hat. Sie ist nur das Äquivalent der längst festgestellten Tatsache der Unveränderlichkeit in der Quantität der Materie, mit anderen Worten des Widerstandes.

¹⁾ Lectures I, 60.

„nach der Einheit in der aufsteigenden Reihe offenbar ist, in-
 „sofern diese Reihe sich innerhalb unseres Gesichtskreises be-
 „findet“ (hier verwechselt er Konvergenz von vielen nach wenigen
 mit Konvergenz nach Einem) „und da es für den Geist so-
 „gar unmöglich ist, die Konvergenz nicht ununter-
 „brochen und vollständig anzunehmen, so folgt, wenn nicht
 „alle Analogie verworfen, wenn unser Verstand nicht zur Lüge
 „erklärt wird, daß wir philosophisch an diese letzte oder
 „primäre Einheit glauben müssen, die wir in unserem gegen-
 „wärtigen Dasein nicht bestimmt sind an sich zu begreifen.“

Eine Äußerung, die mit des Autors eigenen Regeln gründ-
 licher in Widerspruch steht, hätte kaum gemacht werden können.
 Denn erstens ist eine der wichtigsten dieser Regeln, daß unsere
 Unfähigkeit, uns ein Ding als möglich zu denken, ganz und gar
 kein Argument gegen seine Wirklichkeit abgibt. Zweitens gilt
 die angebliche Unmöglichkeit, uns irgend eines der Phänomene
 des Universums als unverursacht zu denken, nach seinem eigenen
 Nachweis ebenso von der ersten Ursache selbst. Denn obwohl
 er hier nur von einer Udenkbarkeit spricht, befinden wir uns
 doch, falls seine Theorie richtig ist, unter dem Druck von zwei
 Gegen-Udenkbarkeiten. Denn wir sind ebenso unfähig, uns
 einen unverursachten Anfang, wie ein unendliches Zurückschreiten
 von der Wirkung zur Ursache zu denken: es ist ebenso udenk-
 bar für uns, daß es eine erste Ursache gibt, wie daß es sie
 nicht gibt. Mit welchem Recht wählt er (ich meine bloß als
 Philosoph und nach seinen eigenen Prinzipien) in dieser Schwierig-
 keit eine der rivalisierenden Udenkbarkeiten unter Zurück-
 setzung der anderen zum wirklichen Dolmetscher der Natur?
 Und nachdem er sie ausgewählt hat: weshalb wendet er sie nur
 bis zu einem gewissen Punkte an und macht dort Halt? Wes-
 halb müssen, weil wir uns nichts als unverursacht denken
 können, alle Phänomene der Erfahrung auf eine einzige Ursache
 verwiesen, und weshalb muß diese einzige Ursache trotz der-
 selben Unmöglichkeit für unverursacht erklärt werden? Ein
 Argument Hamiltons würde nicht vollständig sein, wenn es nicht
 mit seinem ermüdenden Schlufsappell endigt, „falls nicht unser
 Verstand zur Lüge erklärt wird.“ Es ist Zeit, ein für alle Male
 zu verstehen, was damit gemeint ist. Bedeutet es, daß, wenn
 unser Verstand sich ein Ding nicht getrennt von einem anderen
 denken kann, das eine Ding nicht ohne das andere zu existieren

vermag? Wenn ja, was wird aus der Philosophie des Bedingten? Wenn nein, was wird aus dem vorliegenden Argument? ¹⁾)

Hamilton spielt eine viel bessere Rolle, wenn er andere Kausalitätstheorien bekämpft, als wenn er seine eigene behauptet. Für gewöhnlich hat er eine feine Nase, die schwachen Punkte in der Philosophie anderer herauszufinden; und im vorliegenden Falle bringt er dies Talent wirksam genug zur Geltung. Allerdings ist er durchaus nicht erfolgreich in der Bekämpfung der Lehre (im wesentlichen derjenigen von Hume und Brown), daß es die Erfahrung ist, welche die Tatsache der Kausation beweist, und die Assoziation, welche die Idee erzeugt. Denn hiergegen hat er nur zu sagen, daß Erfahrung und Assoziation nicht die Notwendigkeit erklären können. Nun, was wirkliche Notwendigkeit betrifft, so wissen wir nicht, daß sie in diesem Falle vorhanden ist. Hamilton selbst ist der Meinung, daß sie es nicht ist, und daß es Phänomene gibt (die Wollungen vernunftbegabter

¹⁾ Von einem Korrespondenten, auf den ich mehr als einmal hingewiesen habe, ist mir für Hamiltons sich widersprechende Ausdrucksweise über die Denkbarkheit als eine Probe der Wahrheit die Erklärung gegeben worden, daß er wahrscheinlich einen Unterschied zwischen dem gemacht habe, was einseitige und zweiseitige Udenkbarkheit genannt werden kann. Ich will diese Unterscheidung in den Worten meines geschätzten Korrespondenten wiedergeben. „Zweiseitige Udenkbarkheit ist keine Probe der Wahrheit aus dem einleuchtenden Grunde, daß sie in gleicher Weise auf zwei sich widersprechende Sätze Anwendung findet. Hamilton hielt aber einseitige Udenkbarkheit — eine Udenkbarkheit, die auf nur eine Seite einer Frage beschränkt ist — für einen Beweis einer positiven Kundgebung des Bewußtseins auf der anderen Seite. Hamilton wendet deshalb häufig das Prinzip an, daß das, was einseitig undenkbar ist, falsch sein muß, während er unabänderlich verneint, daß zweiseitige Udenkbarkheit eine Probe der Falschheit sei.“

Es mag sein, daß Hamilton irgend eine solche Unterscheidung im Sinne gehabt hat, obwohl es ihm, wenn er sie gehabt hätte, wohl keine sonderliche Mühe gemacht haben würde, sie darzulegen, anstatt beständig die Lehre, daß Dinge, die für uns undenkbar sind, wahr sein können, in einer Sprache zu verkünden, die keinen Unterschied zwischen den beiden Fällen kennt. Die Unterscheidung ist ihm aber, auch wenn er sie gemacht hat, von keinem Nutzen. Wenn es möglich ist, daß irgend etwas wahr sei, was undenkbar für uns ist, so kann die Udenkbarkheit einer Annahme nicht eine Gegenäußerung des Bewußtseins sein. Im Gegenteil, daß beide Seiten einer Alternative, die keine dritte Seite hat, undenkbar sein können, ist eine *reductio ad absurdum* für die Meinung, daß Udenkbarkheit ein evidenter Beweisgrund der Falschheit ist.

Wesen), die nicht von Ursachen abhängen. Und was das Gefühl der Notwendigkeit betrifft oder das, was eine Denknötwendigkeit genannt wird, so ist sie (wie ich bereits bemerkt habe) von allen geistigen Phänomenen positiv das einzige, das zu erzeugen eine untrennbare Assoziation am sichersten kompetent ist. Hamiltons Erörterung über diesen Punkt kann ich deshalb irgend welchen Wert nicht beilegen. Dagegen ist er in seiner Widerlegung einiger der Kausalitätstheorien, die in seiner eigenen Hemisphäre der intellektuellen Welt entstanden sind, sehr glücklich. Man nehme z. B. die Lehre Wolffs und der Leibnizianer (obwohl nicht von Leibniz selbst), die „das „Kausalitätsprinzip aus dem Prinzip des Widerspruchs abzuleiten „versucht.“ „Man höre“, ¹⁾ sagt unser Autor, „die angebliche „Demonstration: alles, was ohne eine Ursache hervorgebracht „wird, wird durch nichts hervorgebracht; mit anderen Worten, „hat Nichts zur Ursache. Nichts kann aber nicht mehr eine „Ursache sein, als es Etwas sein kann. Dieselbe Intuition, die „uns erkennen läßt, daß Nichts nicht Etwas ist, zeigt uns, daß „alles eine wirkliche Daseinsursache haben muß. — Darauf ge- „nügt es zu erwidern, daß, da das Vorhandensein von Ursachen „der fragliche Punkt ist, das Vorhandensein von Ursachen nicht „in demselben Schlusse, der ihre Realität zu beweisen versucht, „für zugestanden genommen werden darf. Wenn wir Ursachen „ausschließen, schließen wir alle Ursachen aus, und folglich „schließen wir Nichts als eine Ursache aus. Es ist deshalb „nicht statthaft, im Gegensatz zu dieser Ausschließung, Nichts „als eine Ursache anzunehmen und dann aus der Widersinnig- „keit dieser Annahme die Widersinnigkeit der Ausschließung „selbst zu erschließen. Wenn jedes Ding eine Ursache haben „muß, so folgt, daß wir bei Ausschluss anderer Ursachen Nichts „als eine Ursache akzeptieren müssen. Der strittige Punkt ist „aber gerade, ob alles eine Ursache haben muß oder nicht. „Deshalb verstößt es gegen die ersten Grundsätze des Schließens, „dieses *quæsitum* als zugestanden anzunehmen. Diese Meinung“, fügt unser Autor hinzu, „ist jetzt allgemein aufgegeben.“

Es besteht aber noch eine andere Kausalitätstheorie, die nicht aufgegeben worden ist, sondern für längere Zeit das Bollwerk der intuitiven Schule gebildet hat. Diese Theorie be-

¹⁾ Lectures II, 396, 397.

hauptet, daß wir sowohl unseren Begriff der Kausation als auch unseren Glauben an sie aus einem inneren Bewußtsein einer von uns selbst in unseren freiwilligen Handlungen ausgeübten Kraft erwerben, d. h. einer Kraft, die in den Bewegungen unseres Körpers zum Ausdruck kommt. Denn unser Wille hat keine andere direkte Einwirkung auf die Außenwelt. Diese Relation des Willensaktes zur Körperbewegung ist, wie man behauptet, „nicht eine einfache Relation der Aufeinanderfolge. Der Wille „ist für uns nicht ein reiner Akt ohne Wirksamkeit (efficiency). „Er ist eine erzeugende Energie; so daß uns in der Wollung der „Begriff der Ursache gegeben ist, und diesen Begriff über- „tragen — projizieren wir aus unseren inneren Aktivitäten auf „die Veränderungen der Außenwelt.“

Auf diese Theorie erteilt Hamilton die folgende abschließende Antwort.¹⁾ „Dieser Schluß wird, soweit er in der „Relation unseres Willens als des bewegenden und unserer „Glieder als der bewegten das bloß empirische Faktum unseres „Kausalitätsbewußtseins betrifft, durch die Erwägung widerlegt. „daß zwischen der offenkundigen Tatsache der körperlichen Be- „wegung, die wir kennen, und dem inneren Akt des geistigen „Beschlusses, den wir ebenfalls kennen, eine zahlreiche Reihe „von Zwischenagentien tritt, von denen wir keine Kenntnis „haben, daß wir folglich kein Bewußtsein irgend welches „kausalen Zusammenhangs zwischen den äußeren Gliedern dieser „Kette, der Wollung zu bewegen und dem sich bewegenden „Glieder, haben können, wie es diese Hypothese behauptet. Nie- „mand z. B. ist sich unmittelbar bewußt, durch seine Wollung „den Arm zu bewegen. Vor dieser endlichen Bewegung müssen „Muskeln. Nerven. eine Menge fester und flüssiger Teile durch „den Willen in Tätigkeit gesetzt werden; von dieser Tätigkeit „aber wissen wir durch das Bewußtsein in Wirklichkeit nichts. „Ein vom Schlagfluß gelähmter Mensch ist sich keiner Unfähig- „keit in den Gliedern, den Beschlus seines Willens auszuführen. „bewußt. Erst nachdem er gewollt hat und nun findet, daß „die Glieder seinen Wollungen nicht gehorchen, lernt er aus „dieser Erfahrung, daß die äußere Bewegung dem inneren Akt „nicht folgt. Wie aber der Paralytiker erst nach der Wollung „lernt, daß seine Glieder dem Geiste nicht gehorchen, so erfährt

¹⁾ Lectures II, 391, 392.

„auch der gesunde Mensch erst nach der Wollung, daß seine „Glieder den Befehlen seines Willens wirklich Folge leisten.“¹⁾

Mit diesem Schlufs, der, wie unser Autor zugibt, Hume entlehnt ist, stimme ich vollkommen überein; und ich wundere mich, daß er Hamilton nicht den Beweis lieferte, wie wenig der Einwand gegen eine Lehre, sie sei unserem natürlichen Glauben entgegengesetzt, den übertriebenen Wert verdient, den er ihm beilegt. Denn wenn es einen uns eigenen natürlichen Glauben gibt, so sollte ich annehmen, ist es derjenige, daß wir uns direkt der Fähigkeit bewußt sind, unsere Glieder zu bewegen. Nichtsdestoweniger ist es die Ansicht unseres Autors, daß der Glaube unbegründet ist, und daß wir selbst eine Tatsache, die in so engem Zusammenhang mit uns steht, auf dieselbe Weise erfahren, wie sie irgend ein Zuschauer erfährt: durch äußere Beobachtung.²⁾

¹⁾ Dasselbe Argument wird in den „Dissertations on Reid“ (S. 866, 867) wiederholt und weiter entwickelt. „Der Willen ein Glied zu bewegen und das „tatsächliche Bewegen des Gliedes sind die erste und die letzte in einer Reihe „von mehr als zwei Vorgängen, und können deshalb nicht unmittelbar in „der Relation von Ursache und Wirkung zu einander stehen, wohl aber „mittelbar. Dann aber, wenn sie im Bewußtsein als mittelbar so in Relation „stehend erkannt werden können, ist es eine notwendige Bedingung solcher „Erkenntnis, daß die dazwischen tretende Reihe von Ursachen und Wirkungen, „durch welche, wie angenommen wird, die schließliche Bewegung des Gliedes „mittelbar von der primären Wollung zu bewegen abhängt, dem Bewußtsein „unter dieser Relation unmittelbar bekannt sei. Diese Zwischen- oder Ver- „bindungsreihe ist aber zugeständenermaßen dem Bewußtsein überhaupt „unbekannt, geschweige denn als eine Reihe von Ursachen und Wirkungen. „Daraus folgt *a fortiori*, daß die Abhängigkeit des letzten dieser Vorgänge „von dem ersten im Sinne der Abhängigkeit einer Wirkung von ihrer Ursache „dem Bewußtsein unbekannt sein muß. Mit anderen Worten: wenn wir „kein Bewußtsein haben, daß dieser Willen zu bewegen die bewirkende Kraft „ist, durch die selbst der unmittelbar darauf folgende Vorgang (also die Über- „tragung des Nerveneinflusses vom Gehirn auf den Muskel) hervorgebracht „wird, ein Vorgang, der in der Tat selbst dem Bewußtsein verborgen ist, so „können wir viel weniger ein Bewußtsein davon haben, daß jener Willen „die bewirkende Kraft ist, durch welche die schließliche Bewegung des Gliedes „mittelbar bestimmt wird.“

²⁾ Hamilton fügt als weiteren Einwand gegen die Theorie hinzu, daß sie in unserem Kausationsbegriff nicht das erkläre, was der einzige Grund ist, die Erfahrungstheorie zu verwerfen: ihre „Qualität der Notwendigkeit und „Universalität.“ Und das ist richtig. Die Philosophen, welche die Erfahrungstheorie durch die Willenstheorie bekämpfen, berauben sich eines zwar sehr schlechten, aber doch des besten Arguments auf ihrer Seite der Frage.

Mansel, der mit Hamilton in so vielen seiner Ansichten übereinstimmt, trennt sich hier von ihm und adoptiert eine modifizierte Form der Willenstheorie. Er erkennt die Giltigkeit von Humes und Hamiltons Argument an und leitet die Idee der Kraft oder Kausation nicht von dem auf die Materie wirkenden Geist ab — von meinem die körperlichen Bewegungen hervorbringenden Willen —, sondern von mir selbst, der ich meinen Willen hervorbringe. „In jedem Willensakt¹⁾ bin ich mir voll „bewußt, daß es in meiner Macht steht, den Beschluß zu fassen „oder davon abzustehen, und dies bildet das direkt wahrnehmbare (presentative) Bewußtsein des freien Willens und der „Kraft.“ Und der einzige Begriff, den wir von Kausation im Außenuniversum haben, der etwas mehr besagt als unveränderliche Antecedenz und Konsequenz, ist der²⁾ einer Relation zwischen zwei Objekten „ähnlich derjenigen, die zwischen uns selbst und „unseren Wollungen besteht.“ „So ausgelegt“, fährt Mansel fort.³⁾ „ist sie eine interessante Illustration der durchgängigen „Neigung der Menschen, andere Agentien, soweit es geht, mit „sich selbst zu identifizieren, selbst wenn die Identifikation zur „Vernichtung alles klaren Denkens führt. Sie liefert eine psychologische Erklärung für eine Ausdrucksform, die unter allen „Menschen zu allen Zeiten vorherrschend gewesen ist und vorherrschend bleiben wird, die aber nicht eigentlich eine notwendige Wahrheit zu nennen, noch einer wissenschaftlichen „Anwendung fähig ist, insofern sie in jeder solchen Anwendung „wahr oder falsch sein kann, ohne daß wir imstande wären „darüber zu entscheiden, da das Objekt, von dem sie handelt, „niemals in den Bereich unserer Fähigkeiten gelangt. Was „versteht man unter der Kraft, im Feuer Wachs zu schmelzen? „Wie und wann wird sie ausgeübt, und auf welche Weise „gelangt sie zu unserer Erkenntnis? Angenommen, daß eine „solche Kraft durch einen Akt der Allmacht aufgehoben wird, „und daß das höchste Wesen zur gleichen Zeit die Phänomenenfolge durch unmittelbares Dazwischensetzen seines eigenen „Willens hervorbringt: würden wir die Veränderung irgendwie „entdecken können? Oder angenommen, der natürliche Verlauf

¹⁾ Prolegomena Logica, S. 139.

²⁾ Ebenda S. 140.

³⁾ Ebenda S. 142, 143.

„wäre durch eine im voraus festgesetzte Harmonie beherrscht, „die bestimmte, daß in einem gegebenen Moment Feuer und „Wachs sich nahe beieinander befinden, daß in demselben Augen- „blick das Feuer von selbst brennen und das Wachs kraft seiner „eigenen Gesetze schmelzen sollte, ohne daß das eine auf das „andere einwirkt: würden alle die wahrnehmbaren Phänomene „nicht genau dieselben sein wie gegenwärtig? Diese Annahmen „mögen zwar übertrieben sein, obwohl sie von einigen der her- „vorragendsten Namen in der Philosophie gestützt werden; aber „die bloße Möglichkeit sie anzunehmen beweist, daß die rivali- „sierende Hypothese keine notwendige Wahrheit ist. Die ver- „schiedenen Prinzipien stehen sich, ähnlich den Cartesischen „Wirbeln und der Newtonschen Gravitation, nur als mehr oder „weniger plausible Methoden, dieselben physischen Phänomene „zu erklären, gegenüber.“ Mansel erkennt die Möglichkeit an, daß in einem anderen Teil des Universums Phänomene will- „kürlich, ohne Kausationsgesetze oder nach fortwährend sich „ändernden Gesetzen aneinander folgen können. Wir können, sagt er, uns diesen Zustand der Dinge nicht vorstellen; aber wir können ihn annehmen. Und gerade diese Unfähigkeit uns vorzustellen, daß ein Phänomen stattfinde ohne Ursache — mit anderen Worten, diese subjektive Notwendigkeit des Gesetzes von Ursache und Wirkung —, ergibt sich nach seiner Meinung lediglich aus den Bedingungen unserer Erfahrung. Wenn wir gefragt würden, warum eine physische Veränderung eine Ursache haben muß, „würden wir¹⁾ wahrscheinlich antworten: weil die „Materie sich nicht von selbst verändern kann. Warum aber „können wir uns nicht denken, daß die Materie sich von selbst „verändert? Weil Kraft und die Hervorbringung der Ver- „änderung oder Selbstbestimmung uns nie anders als in „einer Form gegeben worden sind, nämlich derjenigen der „Handlungen des bewußten Ich. Was ich mir als stattfindend „denken soll, muß ich mir als in der einzigen Weise statt- „findend denken, in der es sich mir je dargeboten hat.“ (Hier übertreibt Mansel eine der Konsequenzen des Gesetzes der untrennbaren Assoziation dadurch, daß er zu der Konsequenz nur empirisch gelangt ist und sie nicht vermittelst des Gesetzes analysiert hat.) „Dies führt das Kausalitätsgesetz in einem

¹⁾ Prolegomena Logica, S. 148.

„Sinne allerdings auf ein empirisches Prinzip zurück, aber auf
 „ein empirisches Prinzip von sehr eigenartigem Charakter, auf
 „ein Prinzip nämlich, in dem es psychologisch unmöglich ist,
 „dafs Erfahrung auf mehr als eine Weise Zeugnis ablege.
 „Solche Prinzipien, so empirisch sie in ihrem Ursprung auch sein
 „mögen, sind in ihrer Anwendung ebenso ausdehnbar wie das
 „ganze Gebiet des Denkens.“

Und später:¹⁾ „Das Kausalitätsprinzip, so wie es hier
 „erklärt ist, ein Denkgesetz zu nennen, würde nicht richtig sein.
 „Wir können das Gegenteil nicht denken, nicht weil die Denk-
 „gesetze es uns verbieten, sondern weil uns das Material für
 „das Denken fehlt. Das Denken ist zwei verschiedenen Arten
 „von Beschränkung unterworfen: erstens durch seine eigenen
 „Gesetze, durch die es in Bezug auf die Form, und zweitens
 „durch die Intuitionsgesetze, durch die es in Bezug auf den
 „Gegenstand beschränkt wird. Die Beschränkung im vor-
 „liegenden Fall ist von der zweiten Art. Wir können uns
 „keinen Lauf der Natur denken ohne gleichförmige Aufeinander-
 „folge, ebenso wie wir uns kein Wesen denken können, das
 „ohne Augen sieht oder ohne Ohren hört, weil wir unter den
 „bestehenden Umständen nicht die nötige Intuition erfahren
 „können. Solche Dinge können aber trotzdem existieren, und
 „unter anderen Umständen könnten sie, wenn die Gesetze des
 „Vorstellungsprozesses unverändert bleiben, Gegenstände mög-
 „licher Vorstellung werden.“

Zu dieser Ausführung, die, wie ich nicht anstehe zu sagen,
 mehr gesunde Philosophie enthält, als in allen Schriften Hamiltons
 über denselben Gegenstand zu finden ist, muß ich nichtsdesto-
 weniger eine Einwendung machen, und zwar gegen die Haupt-
 lehre, dafs der Typus, nach dem wir unseren Begriff von Kraft
 oder Kausation im allgemeinen bilden, nicht die Macht unserer
 Willkür über die Materie, sondern unseres Ich über unsere
 Willkür ist. Es ist mir in Gemeinschaft mit der Hälfte der
 psychologischen Welt völlig unbekannt, dafs ich irgend eine der-
 artige Macht besitze. Ich kann allerdings meine eigenen
 Willkür beeinflussen, aber nur so, wie andere Menschen sie
 beeinflussen, nämlich durch Anwendung der geeigneten Mittel.
 Einer direkten Macht über meine Willkür bin ich mir nicht

¹⁾ Prolegomena Logica, S. 149.

bewußt. So wohl es auch möglich sein mag, daß ich, ohne es zu wissen, eine solche Macht besitze, so kann doch eine bestreitbare und bestrittene Bewußtseinstatsache nicht gut die Quelle und das Prototyp einer der ganzen Menschheit gemeinsamen Idee sein. Ich stimme indessen mit Mansels Ansicht, die er mit Comte, James Mill und vielen anderen teilt, die in der Kausation nichts anderes sehen als unveränderliche Antecedenz, überein, daß wir naturgemäfs und unvermeidlich unsere erste Vorstellung aller Wirkungskräfte im Universum von der Analogie menschlicher Wollungen aus bilden. Der offenbare Grund ist, daß fast alles, was uns interessiert, in unserer frühesten Kindheit entweder durch unsere eigenen freien Bewegungen oder (eine zu sehr vernachlässigte Erwägung) von den freiwilligen Bewegungen anderer aus zu uns gelangt. Unter den wenigen Sequenzen von Phänomenen, die zu jener Zeit in den Bereich unserer Vorstellungen fallen, gewähren uns kaum irgend welche andere das Schauspiel eines anscheinend absoluten Anfangs, eines Dinges, das andere in Bewegung setzt, ohne selbst in Bewegung zu sein, oder in anderen Dingen Veränderungen hervorbringt, während es selbst eine sichtbare Veränderung nicht erleidet. Da ich aber nicht glaube — nicht mehr als Hamilton oder Mansel —, daß der Zustand der Seele, der Wollung genannt wird, irgend eine prophetische Voraussage mit sich bringt, die uns früher als die Erfahrung anzeigt, daß eine Wollung von einer Wirkung gefolgt werden wird, so denke ich mir, daß wir in diesem nicht mehr als in jedem anderen Kansationsfalle nur davon eine Evidenz haben, was die Erfahrung uns lehrt; und diese lehrt uns nichts als unmittelbare, unveränderliche und unbedingte Sequenz.

Allseitig wird zugestanden, daß wenigstens ein Teil unserer Idee der Kraft die von uns empfundene Erwartung ist, daß wir, wenn die Ursache existiert, die Wirkung wahrnehmen werden. Hume selbst aber gibt zu, daß in dem gewöhnlichen Kraftbegriff noch ein weiteres Element enthalten ist, ein animalischer *nisus*, wie er es nennt, das geeigneter eine Vorstellung von Kraftaufwendung (*effort*) genannt werden würde. Daß diese Idee des Kraftaufwandes zu unserem Kraftbegriff tritt, ist für mich einer der stärksten Beweise, daß dieser Begriff nicht aus der Relation von uns selbst zu unseren Wollungen, sondern aus derjenigen unserer Wollungen zu unseren Handlungen abgeleitet

wird. Die Idee des Kraftaufwandes ist im wesentlichen ein Begriff, der von der Tätigkeit unserer Muskeln oder von dieser in Verbindung mit Affektionen unseres Gehirns und der Nerven abgeleitet wird. Jede einzelne unserer Muskelbewegungen hat gegen Widerstand, entweder gegen denjenigen eines äußeren Gegenstandes, oder gegen die bloße Reibung und das Gewicht des bewegenden Organs zu kämpfen. Jede freiwillige Bewegung ist folglich von der Muskelwahrnehmung des Widerstandes und, wenn hinreichend verlängert, von der weiteren Muskelwahrnehmung der Ermüdung begleitet. Kraftaufwand, betrachtet als Begleiterscheinung einer Einwirkung auf die Außenwelt, bedeutet für uns nichts weiter als diese Muskelwahrnehmungen. Da wir sie erfahren, so oft wir einen Gegenstand freiwillig bewegen, so denken wir uns durch einen bloßen Akt natürlicher Verallgemeinerung — das unbewusste Ergebnis der Assoziation —, daß, wenn wir denselben Gegenstand durch den Wind oder irgend eine andere Kraft bewegt sehen, der Wind dasselbe Hindernis überwindet, und stellen ihn uns vor, als ob er denselben Kraftaufwand zur Anwendung bringt. Kinder und Wilde verwechseln dies naiv mit einer bewußten Anstrengung. Wir wachsen über diesen Glauben hinaus. Es ist aber nicht vereinbar mit der Handlungsweise des menschlichen Intellekts, daß er von einer vollständigen Assimilation der beiden Phänomene *uno saltu* dazu übergehen sollte, sie sich als gänzlich verschieden vorzustellen. Die von Mansel so richtig charakterisierte „natürliche Neigung der Menschen, so weit es geht, andere Agentien „mit sich selbst zu identifizieren“, gibt nicht zu, selbst getäuscht zu sein, noch gibt sie den Versuch nach dem ersten Fehlschlagen auf. Da die Konsequenzen dieselben sind, wenn der Geist nicht länger imstande ist, eine genaue Gleichheit in den Antecedenzen anzunehmen, denkt sie noch immer, daß etwas Gemeinsames zwischen ihnen bestehen muß. Und wenn sie gezwungen ist zuzugeben, daß in einem Falle Wollung, im anderen ein bloß unbewusstes Objekt vorhanden ist, stellt sie zwischen das Antecedens und das Konsequens eine abstrakte Entität, um auszudrücken, was als dem beseelten und dem unbeseelten Agens gemeinsam angenommen wird, durch das sie beide wirken, und in dessen Abwesenheit nichts bewirkt werden würde. Dieser rein subjektive Begriff, das auf das wirkliche Gefühl von Muskel- und Nervenanstrengung wirkende Produkt von Ver-

allgemeinerung und Abstraktion, ist die Kraft. Und dies, denke ich mir, ist die psychologische Begründung von Comtes großer historischer Verallgemeinerung, daß die metaphysische Vorstellung (wie er es nennt) des Universums nach einem natürlichen Gesetz auf die Fetischvorstellung folgt und das Agens wird, durch das die Fetischtheorie sich in Polytheismus, dieser in Monotheismus verwandelt, und der Monotheismus selbst nach und nach in Energien, Naturattribute und andere untergeordnete Abstraktionen zerstückelt wird.

Soviel über die Kausation als eine Vorstellung des Geistes. Das Gesetz von Ursache und Wirkung in seiner objektiven Beziehung, als Grundprinzip in der Anordnung des Universums, als Basis des größten Teils unserer Erkenntnis und als Leiter aller unserer Handlungen ist in meinem System der Logik so ausführlich behandelt worden, daß es unnötig ist, hier weiter davon zu sprechen.

Kapitel 17.

Die Lehre von den Allgemeinbegriffen (concepts or general notions).

Wir kommen nun zu den Fragen, die den Übergang von der Psychologie zur Logik, von der Analyse und den Gesetzen der geistigen Operationen zur Theorie der Ermittlung der objektiven Wahrheit bilden. Das natürliche Bindeglied zwischen beiden ist die Theorie der besonderen geistigen Operationen, durch welche die Wahrheit ermittelt und bewiesen wird. Nach der gewöhnlichen Klassifikation, von der Hamilton nicht abweicht, sind dies drei Operationen: die Vorstellung oder die Bildung allgemeiner Begriffe, das Urteil und der Schluss. Wir beginnen mit der ersten.

Hier treten uns zwei Fragen entgegen: erstens, ob es so etwas wie allgemeine Begriffe gibt, und zweitens, was sie sind. Wenn es allgemeine Begriffe gibt, so müssen es Begriffe sein, die durch allgemeine Benennungen ausgedrückt werden; und daß es von den allgemeinen Benennungen drei verschiedene Ansichten gibt oder einst gegeben hat, weiß jeder, der die elementarste Kenntnis der Geschichte der Metaphysik besitzt.

Die erste ist diejenige der Realisten, die behaupteten, daß allgemeine Namen die Namen allgemeiner Dinge sind. Außer individuellen Dingen erkannten sie eine andere Art von Dingen an, nämlich nicht individuelle Dinge, die sie technisch „zweite Substanzen“ oder Universalien *a parte rei* nannten. Über allen individuellen Männern und Frauen gab es eine Entität, Mensch genannt — Mensch im allgemeinen, die den individuellen Männern und Frauen innewohnte und ihnen ihre Wesenheit mitteilte. Diese Universalsubstanzen hielten sie für eine viel erhabeneren Art von Wesen als die individuellen Substanzen, und für die

einzigsten, deren Erkenntnis den Namen Wissenschaft und Wissen verdiente. Individuelle Existenzen waren flüchtig und vergänglich, die „genera“ und „species“ genannten Wesen aber unsterblich und unveränderlich.

Diese im Mittelalter vorherrschende philosophische Lehre ist jetzt allgemein aufgegeben, bleibt aber eine Tatsache von großer Bedeutung in der Geschichte der Philosophie. Sie ist eines der schlagendsten Beispiele von der Neigung des menschlichen Geistes, eine Verschiedenheit der Dinge aus der Verschiedenheit der Namen zu folgern, anzunehmen, daß jede verschiedene Klasse von Namen auch eine entsprechende Klasse realer Entitäten in sich schliesse, die durch sie bezeichnet werden soll. Bei zwei so verschiedenen Namen wie „Mensch“ und „Sokrates“ hielten diese Forscher es für ganz außer Frage, daß Mensch nur ein Name für Sokrates sei und für andere gleich ihm, sofern sie in einem besonderen Lichte betrachtet werden. Da Mensch ein für viele gemeinsamer Name sei, müsse er der Name für eine vielen gemeinsame Substanz sein, eine Substanz, die in mystischer Vereinigung mit den individuellen Substanzen, mit Sokrates und den übrigen stehe.

Im späteren Mittelalter entstand eine rivalisierende Schule von Metaphysikern, Nominalisten genannt, welche die Universalien verwarfen und behaupteten, daß es nichts Allgemeines gebe als Namen. Ein Name, sagten sie, ist allgemein, wenn er in derselben Bedeutung auf eine Mehrheit von Dingen angewandt wird; jedes einzelne Ding aber ist individuell. Der Streit zwischen diesen beiden Sekten von Philosophen war sehr erbittert und nahm den Charakter eines religiösen Zankes an; die Obrigkeit mischte sich ebenfalls ein, und zwar, wie gewöhnlich, auf der verkehrten Seite. Die realistische Theorie wurde als die orthodoxe Lehre hingestellt und der Glaube an sie als religiöse Pflicht vorgeschrieben. Auf die Dauer konnte sie indessen der philosophischen Kritik nicht widerstehen und ging unter. Der Nominalismus aber blieb nicht Herr des Schlachtfeldes. Eine dritte Lehre entstand, die ihren Weg zwischen beiden zu nehmen suchte. Nach dieser Lehre, die unter dem Namen Konzeptualismus bekannt ist, ist Allgemeinheit ein Attribut nicht allein von Namen, sondern auch von Gedanken. Äußere Gegenstände sind allerdings sämtlich individuell; jedem allgemeinen Namen aber entspricht ein allgemeiner Begriff oder

eine allgemeine Vorstellung oder, wie sie von Locke und anderen genannt wird, eine abstrakte Idee. Allgemeine Namen sind die Namen dieser abstrakten Ideen.

Da der Realismus nicht mehr existiert, noch Wahrscheinlichkeit hat wieder aufzuleben, bewegt sich der Kampf gegenwärtig zwischen dem Nominalismus und dem Konzeptualismus, von denen jeder berühmte Namen unter seinen modernen Anhängern aufweist. Hamilton bekennt sich zu beiden, indem er sagt,¹⁾ „dafs die sich bekämpfenden Parteien in Wirklichkeit einig „sind.“ Seine ganze Denkart aber und seine gewohnte Terminologie sind rein konzeptualistisch. Dies geht schon aus der Stelle hervor, die ich zuerst zitieren werde, und die seine Darlegung der zu erklärenden Tatsache enthält. Vorausgeschickt ist ihr eine Bemerkung über Abstraktion, die vollkommen richtig ist und auf die Prozesse des menschlichen Denkens ein helles Licht wirft. Abstraktion, sagt er,²⁾ ist einfach die Konzentration unserer Aufmerksamkeit auf einen bestimmten Gegenstand oder eine bestimmte Qualität eines Gegenstandes und ihre Ablenkung von allem anderen. Es kann also Abstraktion geben ohne Verallgemeinerung. „Der Begriff der Gestalt des „Pultes vor mir ist eine abstrakte Idee, eine Idee, die einen „Teil des Gesamtbegriffes dieses Körpers bildet, und auf die ich „meine Aufmerksamkeit konzentriert habe, um sie ausschliesslich „zu betrachten. Diese Idee ist abstrakt, zu gleicher Zeit aber „individuell: sie repräsentiert die Gestalt dieses bestimmten „Pultes und nicht die Gestalt irgend eines anderen Körpers.“

Es gibt also „individuelle abstrakte Begriffe“; es gibt aber auch „abstrakte Allgemeinbegriffe“. Diese werden gebildet, „wenn³⁾ wir bei einem Vergleich mehrerer Gegenstände ihre „Ähnlichkeiten ins Auge fassen; wenn wir unsere Aufmerksamkeit auf diese Ähnlichkeitspunkte konzentrieren und so den „Geist von einer Betrachtung ihrer Unterschiede abziehen; und „wenn wir unserem Begriff dieses Umstandes einen Namen „geben, in dem sie alle übereinstimmen. Der Allgemeinbegriff „ist also ein solcher, der uns eine Qualität, eine Eigenschaft, „eine Kraft, einen Begriff, eine Beziehung, kurz jeden Gesichtspunkt erkennen läfst, unter dem wir eine Mehrheit von Gegen-

¹⁾ Lectures II, 286; und Anmerkung zu Reid, S. 412.

²⁾ Ebenda, 287.

³⁾ Ebenda, 287—290.

„ständen als eine Einheit erkennen. Er macht uns mit einer
 „Qualität, einem Gesichtspunkt bekannt, der vielen Dingen
 „gemeinsam ist. Er ist ein Begriff der Ähnlichkeit, und das
 „ist der Grund, warum allgemeine Namen oder Bezeichnungen,
 „die Zeichen allgemeiner Begriffe, Ähnlichkeitsnamen
 „(*termini similitudinis*) genannt worden sind. In diesem Ver-
 „allgemeinerungsprozesse bleiben wir nicht bei einer ersten Ver-
 „allgemeinerung stehen. Durch eine erste Verallgemeinerung
 „haben wir eine Anzahl von Klassen einander ähnelnder Indi-
 „viduen erhalten. Diese Klassen aber können wir miteinander
 „vergleichen, ihre Ähnlichkeiten bemerken, ihre Unterschiede
 „abstrahieren und ihren gemeinsamen Eigentümlichkeiten einen
 „gemeinsamen Namen geben. Mit diesen zweiten Klassen können
 „wir wiederum dieselbe Operation vornehmen. Und indem wir
 „so die Stufenleiter allgemeiner Begriffe hinaufsteigen, stets
 „eine grössere Anzahl von Unterschieden aufser acht lassen und
 „in der Bildung unserer Klassen eine immer geringer werdende
 „Zahl von Ähnlichkeiten festhalten, gelangen wir schliesslich
 „zum Endpunkt unseres Aufstieges, dem Begriff des Seins
 „oder der Existenz. So auf die Spitze der Klassenskala gestellt,
 „steigen wir durch das umgekehrte Verfahren wieder hinab.
 „Wir dividieren und subdividieren die Klassen, indem wir mehr
 „und mehr Merkmale einführen und immer weniger Unter-
 „schiede beiseite lassen. Die Begriffe werden zu mehr und
 „mehr zusammengesetzten, bis wir schliesslich beim Individuum
 „anlangen.

„Ich darf hier bemerken, dass in den Begriffen eine zwei-
 „fache Quantität zu beachten ist. Es ist offenbar, dass sie
 „im Verhältnis zur Höhe der Klasse erstens eine grössere
 „Anzahl von Klassen in sich enthalten und zweitens das kleinste
 „Komplement von Attributen einschliessen wird. So enthält das
 „Sein oder die Existenz jede Klasse in sich; und dennoch, wenn
 „wir sagen, dass ein Ding existiert, sagen wir von ihm das
 „allermindeste, was möglich ist. Andererseits schliesst ein
 „Individuum, auch wenn es nichts enthält als sich selbst, die
 „grösste Menge von Prädikaten in sich. Wenn ich z. B. sage,
 „dies ist Richard, so behaupte ich von dem Subjekt nicht allein
 „jede Klasse vom Sein hinab bis zum Menschen, sondern ebenso
 „eine Anzahl von Einzelheiten, die Richard als Individuum
 „eigentümlich sind. Die erste dieser Quantitäten, die äussere,

„wird der Umfang eines Begriffes genannt; die zweite, die „innere Quantität, sein Inhalt oder die Intensität. . . . Die „inneren und äusseren Quantitäten stehen in umgekehrtem Ver- „hältnis zu einander. Je größer der Umfang, um so geringer „der Inhalt; je größer der Inhalt, um so geringer der Umfang.“

Als eine populäre Erklärung der Klassifikation für Lernende, auf welche eine mehr wissenschaftliche Auseinandersetzung folgte, entspräche dies völlig seinem Zweck. Aber es wird in der gewöhnlichen Sprache der Konzeptualisten ausgedrückt, und wir mußten naturgemäß daraus schließen, daß der Autor ein Konzeptualist war. Er behauptet indessen, daß die Lehre der Nominalisten, derzufolge es keine allgemeinen Begriffe gibt und der durch einen allgemeinen Namen eingegebene Begriff stets ein singularer oder individueller ist, „nicht allein wahr, sondern selbst-evident ist.“ Als „unwiderleglich“ zitiert er das Argument Berkeleys, das sich allein schon gegen die Möglichkeit abstrakter Ideen richtet. Die Stelle aus Berkeley befindet sich in der Einleitung zu seinen „Principles of Human Knowledge“ und lautet wie folgt:

„Einmütig ist zugegeben, daß die Qualitäten oder Modi „der Dinge nie wirklich eine jede für sich gesondert und von „allen anderen getrennt existieren, sondern daß in demselben „Gegenstand mehrere gleichsam vermischt und miteinander ver- „schmolzen sind. Man sagt uns aber, daß der Geist vermöge „seiner Fähigkeit jede Qualität einzeln oder abgesehen von „jenen anderen, mit denen sie vereinigt ist, zu betrachten, „abstrakte Ideen für sich bildet. Durch den Gesichtssinn z. B. „wird ein Gegenstand als ausgedehnt, farbig und bewegt wahr- „genommen. Indem nun der Geist diese gemischte oder zu- „sammengesetzte Idee in ihre einfachen Bestandteile auflöst „und jeden mit Ausschluss der übrigen für sich betrachtet, „bildet er die abstrakten Ideen von Ausdehnung, Farbe und „Bewegung. Nicht daß es der Farbe oder der Bewegung „möglich wäre, ohne Ausdehnung zu existieren, sondern nur „daß der Geist sich durch Abstraktion die Idee der Farbe „mit Ausschluss der Ausdehnung, und die Idee der Bewegung „mit Ausschluss sowohl der Farbe wie der Ausdehnung bilden „kann.

„Ferner, nachdem der Geist bemerkt hat, daß in den „besonderen, durch die Sinne wahrgenommenen Ausdehnungen

„etwas gemeinsames und in allen gleiches vorhanden, anderes
 „aber, wie diese oder jene Gestalt oder GröÙe, die sie von-
 „einander unterscheidet, etwas jeder besonderen Ausdehnung
 „eigentümliches ist, betrachtet er das für sich, was gemeinsam
 „ist, und sondert es aus. Daraus bildet er eine abstrakteste
 „Idee der Ausdehnung, die weder eine Linie, noch eine Fläche,
 „noch fest ist, weder Gestalt noch GröÙe hat, sondern eine von
 „allen diesen gänzlich losgelöste Idee ausmacht. Ebenso bildet
 „der Geist dadurch, daß er aus den besonderen, durch den Sinn
 „wahrgenommenen Farben das ausschließt, was sie voneinander
 „unterscheidet, und nur das zurückbehält, was allen gemeinsam
 „ist, eine Idee von Farbe *in abstracto*, die weder rot, noch blau,
 „noch weiß, noch irgend eine andere bestimmte Farbe ist. Auf
 „gleiche Weise wird dadurch, daß die Bewegung nicht allein
 „getrennt von dem bewegten Körper, sondern ebenso von der
 „Figur, die sie beschreibt, und von allen besonderen Richtungen
 „und Schnelligkeiten getrennt betrachtet wird, die abstrakte
 „Idee der Bewegung gebildet, die allen besonderen Bewegungen
 „entspricht, die nur immer durch die Sinne wahrgenommen
 „werden können.

„Ob andere diese wunderbare Fähigkeit besitzen, ihre
 „Ideen zu abstrahieren, werden sie selbst am besten wissen.
 „Was mich selbst betrifft, so besitze ich in der Tat eine
 „Fähigkeit, mir die Ideen dieser besonderen von mir wahr-
 „genommenen Dinge in der Einbildung vorzustellen oder zu
 „repräsentieren, und sie auf mannigfache Weise zusammen-
 „zusetzen oder zu teilen. Ich kann mir einen Menschen mit
 „zwei Köpfen oder den oberen Teil eines Menschen mit dem
 „Körper eines Pferdes verbunden vorstellen. Ich kann mir die
 „Hand, das Auge, die Nase jedes für sich getrennt oder von
 „dem übrigen Körper losgelöst denken. Welche Hand aber oder
 „welches Auge ich mir auch vorstellen mag, sie müssen immer
 „irgend eine besondere Gestalt und Farbe haben. Ebenso muß
 „die Idee eines Menschen, die ich mir bilde, die eines weißen,
 „eines schwarzen oder braunen, eines geraden oder krummen,
 „eines großen, eines kleinen oder eines mittelgroßen Menschen
 „sein. Durch keine Anstrengung des Denkens kann ich mir
 „die oben beschriebene abstrakte Idee bilden; und es ist mir ebenso
 „unmöglich, die abstrakte Idee der Bewegung getrennt von dem
 „sich bewegenden Körper, eine Bewegung, die weder schnell

„noch langsam, weder krumm noch gradlinig ist, zu erzeugen. „Dasselbe kann von allen anderen abstrakten allgemeinen Ideen „gesagt werden, welcher Art sie auch seien. Um deutlich zu „sein, ich selbst bin imstande in einem Sinne zu abstrahieren, „d. h. wenn ich besondere Teile oder Qualitäten getrennt von „anderen betrachte, mit denen sie zwar in einem Gegenstand „vereinigt sind, ohne die sie aber dennoch wirklich existieren „können. Ich verneine aber, dafs ich diejenigen Qualitäten von- „einander abstrahieren oder mir getrennt für sich denken kann, „die unmöglich so getrennt existieren können; oder dafs ich „auf die oben genannte Weise durch Abstraktion von Einzel- „heiten einen allgemeinen Begriff zu bilden vermag. Diese „beiden letzten sind die eigentlichen Bedeutungen der Ab- „straktion. Man hat guten Grund anzunehmen, dafs die „meisten Menschen bekennen werden, sich in meinem Falle zu „befinden.“ Es ist in der Tat evident, dafs die Existenz abstrakter Ideen — die Vorstellung der Klassen-Qualitäten an sich und nicht als in einem Individuum verkörpert — durch das Gesetz der untrennbaren Assoziation in Wahrheit ausgeschlossen ist.

Auf welche Weise Hamilton es zustande bringt, zwei Theorien zu vereinigen, die den Worten nach einander direkt widersprechen und auch der Substanz nach stets für einander widersprechend gehalten worden sind, erfahren wir nur aus seinen Vorlesungen über Logik. Die Hörer der Vorlesungen über Metaphysik müssen, wenn der Professor nicht mündliche Erläuterungen gegeben hat, die im Texte fehlen, in grofser Verlegenheit gewesen sein, die Aufgabe, die beiden Lehren mit einander in Einklang zu bringen, sich selbst zugewiesen zu sehen. In den Vorlesungen über Logik indessen wird ein Versuch gemacht, dies für sie durchzuführen. Dort wird dargelegt,¹⁾ dafs der allgemeine Begriff, der von Hamilton ein *concept* genannt wird und derjenige Begriff ist, den wir von einem Punkt der Ähnlichkeit zwischen individuellen Gegenständen aus bilden, „an sich nicht erkennbar ist, d. h. dafs er kein „absolutes oder beziehungsloses Objekt der Erkenntnis gewährt „sondern nur dadurch im Bewußtsein realisiert werden kann, „dafs er als Name einer Relation auf einen oder mehrere der-

¹⁾ Lectures III, 128, 129.

„jeningen Gegenstände angewandt wird, die in dem Punkte oder „den Punkten der Ähnlichkeit, die er zum Ausdruck bringt, „übereinstimmen. . . . In dem Augenblick, wo wir versuchen, „uns irgend einen dieser Allgemeinbegriffe, irgend eine dieser „abstrakten Allgemeinheiten als absolute Gegenstände für sich „und aufer Relation zu jeglicher konkreten oder individuellen „Realität zu repräsentieren, kommt ihre relative Natur sofort „wieder zum Vorschein. Wir finden, dafs es ganz unmöglich „ist, irgend eine der durch einen Allgemeinbegriff ausgedrückten „Qualitäten anders zu repräsentieren, als in Verbindung mit „einem individuellen und bestimmten Gegenstand. Ihre ganze „Allgemeinheit besteht darin, dafs wir, obschon wir sie in „Gedanken in einem Einzelwesen der Klasse realisieren müssen, „dies in jedem beliebigen Einzelwesen tun können. So z. B. „können wir das in dem Allgemeinbegriff Mensch enthaltene „Bündel von Attributen nicht als einen absoluten Gegenstand „für sich und getrennt von allem, was ihn von einer allgemeinen „Erkenntnis auf eine individuelle Repräsentation beschränkt, „wirklich repräsentieren. Wir können uns in der Einbildung „keinen Gegenstand gestalten, der dem allgemeinen Begriff oder „Namen Mensch adäquat ist. Denn der Mensch, den wir uns „hier in der Einbildung vorstellen müßten, dürfte weder groß „noch klein, weder fett noch mager, weder schwarz noch weiß, „weder Mann noch Weib, weder jung noch alt, er müßte viel „mehr alles auf einmal und dürfte dennoch nichts von alledem „sein. Die Relativität unserer Allgemeinbegriffe ist so in dem „Widerspruch und dem Widersinn der entgegengesetzten Hypo- „these nachgewiesen.“

Dies ist eine gesunde Lehre, aber es ist reiner Nominalismus, wie die zuerst zitierte Stelle unseres Autors reiner Konzeptualismus war. Es ist durchaus notwendig, dafs ich die weiteren Erläuterungen anführe, die er in der folgenden Vorlesung¹⁾ gibt. Ein Allgemeinbegriff, sagt er dort, unterscheidet sich darin von einem Präsenten der Wahrnehmung (presentation of perception) oder einer Repräsentation der Einbildung, dafs „unsere Erkenntnis „durch jede der beiden letzten eine direkte, unmittelbare, be- „ziehungslose, bestimmte, individuelle und adäquate Erkenntnis „ist; d. h. ein einzelner oder individueller Gegenstand wird in

¹⁾ Lectures III, 131—137.

„sich, an sich, durch alle seine Attribute und ohne Beziehung
 „auf etwas anderes als auf sich selbst erkannt. Ein Allgemein-
 „begriff dagegen ist eine indirekte, mittelbare, unbestimmte und
 „unvollständige Erkenntnis eines einzelnen Gegenstandes aus
 „einer Anzahl, aber keine wirkliche Repräsentation weder ihrer
 „aller, noch der Gesamtheit der Attribute irgend eines einzelnen
 „Gegenstandes. . . .

„Da sie durch Vergleichung gebildet werden, drücken Allge-
 „meinbegriffe nur eine Relation aus. Sie können deshalb nicht als
 „ein absoluter Gegenstand in das Bewußtsein treten. man kann
 „sie nicht als Universalien in der Einbildung repräsentieren.
 „Man kann sie sich nur in Relation zu einem der individuellen
 „Gegenstände, die sie klassifizieren, denken und, sofern sie in
 „Relation zu diesen betrachtet werden, in der Einbildung re-
 „präsentieren. Dann aber bilden sie, weil wirklich repräsentiert,
 „nicht mehr allgemeine Attributionen, sondern werden wieder
 „zu lediglich speziellen Bestimmungen des individuellen Gegen-
 „standes, in dem sie repräsentiert sind. So kommt es, daß die
 „Allgemeinheit oder Universalität der Begriffe eine potentielle
 „ist, nicht eine wirkliche. Allgemein sind sie nur insofern, als
 „sie auf irgend einen der mannigfachen Gegenstände angewandt
 „werden können, die unter ihnen enthalten sind. Da sie aber
 „nicht wirklich ins Bewußtsein treten können außer in ihrer
 „Anwendung auf den einen oder den anderen von diesen Gegen-
 „ständen, so können sie nicht angewandt werden, ohne *pro tanto*
 „ihre Universalität zu verlieren. Man nehme z. B. den Allgemein-
 „begriff Pferd. Sofern wir bei Pferd bloß an das Wort denken.
 „d. h. an die Kombination, die aus den Buchstaben P-f-e-r-d
 „gebildet wird, ist es überhaupt kein Allgemeinbegriff, weil es
 „lediglich eine Repräsentation gewisser individueller Gegenstände
 „ist. Ich stelle dies nur fest und scheide es aus, damit sich
 „nicht eine etwa mögliche Zweideutigkeit einschleiche. Wenn
 „also unter Pferd nicht bloß eine Repräsentation des Wortes.
 „sondern ein Allgemeinbegriff verstanden wird, der sich auf
 „gewisse damit gekennzeichnete Gegenstände bezieht, so kann,
 „sage ich, der Allgemeinbegriff Pferd, wenn er ein Allgemein-
 „begriff, d. h. eine universale Attribution bleibt, nicht in der
 „Einbildung repräsentiert werden. Wenn er aber nicht in der
 „Einbildung repräsentiert wird, so kann er auch nicht auf irgend
 „einen Gegenstand angewandt, und wenn er so nicht angewandt

„wird, in Gedanken überhaupt nicht realisiert werden. Man
 „versuche, den Spitzen dieses Hörnerschlusses zu enttrinnen, aber
 „man kann es nicht. Man kann in Gedanken keinen absoluten
 „oder beziehungslosen Allgemeinbegriff realisieren, der an Uni-
 „versalität der Anwendung des Wortes entspricht; denn die
 „Annahme eines solchen Begriffes schließt zahlreiche Wider-
 „sprüche in sich. Ein existierendes Pferd ist keine Relation,
 „sondern ein ausgedehnter Gegenstand im Besitz einer bestimmten
 „Gestalt, Farbe, Gröfse usw. Pferd im allgemeinen kann also
 „nicht repräsentiert werden aufser durch ein Bild eines Etwas,
 „das ausgedehnt und von einer bestimmten Gestalt, Farbe und
 „Gröfse usw. ist. Hier tritt nun der Widerspruch hervor. Wenn
 „man einerseits nicht etwas Ausgedehntes von bestimmter Gestalt,
 „Farbe und Gröfse repräsentiert, so hat man überhaupt keine
 „Repräsentation eines Pferdes. Diese Alternative enthält also
 „nichts, was überhaupt der wirkliche Allgemeinbegriff oder das
 „Bild eines Pferdes genannt werden kann. Wenn man anderer-
 „seits etwas Ausgedehntes von bestimmter Gestalt, Farbe und
 „Gröfse repräsentiert, so hat man in der Tat das Bild eines
 „individuellen Pferdes, aber nicht einen Universalbegriff, der
 „dem Begriff Pferd im allgemeinen adäquat ist. Denn wie
 „ist es möglich, eine wirkliche Repräsentation einer Gestalt zu
 „haben, die keine bestimmte Gestalt ist? Wenn sie aber die
 „Repräsentation einer bestimmten Gestalt ist, so muß sie die
 „einer der vielen verschiedenen Gestalten sein, unter denen Pferde
 „erscheinen. Wenn sie dann aber nur eine von diesen ist, so
 „kann sie nicht der allgemeine Begriff der anderen sein, die sie
 „nicht repräsentiert. Ebenso, wie ist es möglich, die wirkliche
 „Repräsentation eines farbigen Dinges zu besitzen, die nicht
 „die Repräsentation einer bestimmten Farbe d. h. weiß oder
 „schwarz, oder grau, oder brann usw. ist? Wenn sie aber die
 „Repräsentation einer von diesen Qualitäten ist, so kann sie
 „nur ein Pferd von dieser oder jener besonderen Farbe re-
 „präsentieren und nicht der Allgemeinbegriff von Pferden jeder
 „Farbe sein. Dasselbe Resultat ergibt sich aus den anderen
 „Attributen. Was ich anfangs behauptete, ist also klar, nämlich
 „daß Allgemeinbegriffe nur eine potentielle, nicht eine wirkliche
 „Universalität besitzen, d. h. daß sie nur insofern universell
 „sind, als sie auf jeden Gegenstand einer gewissen Klasse an-
 „gewandt werden können; daß sie aber, wenn sie wirklich so

„angewandt werden, nicht mehr allgemeine Attributionen, sondern „nur spezielle Attribute sind.“

Wenn jedoch, wie unser Autor sagt. Allgemeinbegriffe „unfähig sind, überhaupt in Gedanken realisiert zu werden“, auſer als Repräsentationen individueller Gegenstände: wie sind sie dann selbst potentiell universal? Da sie bloß geistige Schöpfungen sind, sind sie nur das, als was sie gedacht werden können, nichts anderes; und sie können nicht als universal gedacht werden, sondern nur als Teil des Gedankens an einen individuellen Gegenstand. obgleich dieser nicht immer derselbe zu sein braucht. Dies ist keine potentielle Universalität. wenn es auch eine universale Potentialität ist. Wenn also die Nominalisten vollständig recht haben: wie ist es dann möglich. daß die Konzeptualisten nicht im Unrecht sind?

Unser Autor meint, daß der scheinbare Unterschied zwischen ihnen lediglich in einer Unbestimmtheit des Ausdrucks liegt, der daraus entsteht, daß dieselben Namen angewandt werden, um die Repräsentationen der Einbildung und die Begriffe oder Allgemeinbegriffe des Verstandes zu bezeichnen. „Eine „Relation“, sagt er,¹⁾ „kann nicht in der Einbildung repräsentiert „werden. Man kann sich die beiden Namen — die beiden „relativen Gegenstände jeden für sich in der sinnlichen Phantasie „vorstellen, aber nicht die Relation selbst. Diese ist der Gegen- „stand der vergleichenden Fähigkeit oder der eigentlichen In- „telligenz. So verschiedenartigen Gegenständen, wie den Bildern „der Sinne und den nicht zu malenden Begriffen der Intelligenz, „müßten verschiedene Namen gegeben werden.“ „In Deutsch- „land²⁾ ist die Frage des Nominalismus und Konzeptualismus „nicht erörtert worden. und warum? Einfach weil die deutsche „Sprache Namen liefert, durch welche Allgemeinbegriffe (oder „eigentlich Denkbegriffe) von Präsentationen oder Repräsen- „tationen der subsidiären Fähigkeiten unterschieden worden „sind.“³⁾ Dies sollen wir also so auffassen, daß, obschon die „Einbildung sich nichts Allgemeines oder Universales vorstellen kann, das eigentliche Denken, oder die vergleichende Fähigkeit oder der Verstand dies vermag. Ich glaube aber nicht, daß

¹⁾ Lectures II, 312.

²⁾ Lectures III, 136.

³⁾ Die Worte, die er meint, sind Begriff und Anschauung. Siehe Anmerkung zu Reid, S. 412.

Berkeley, dessen Argument unser Autor für „unwiderleglich“ erklärt, oder irgend ein anderer der großen Nominalisten, die er aufzählt, diese Unterscheidung akzeptiert haben würde. Sie würden, denke ich, verneint haben, daß die in den sogenannten Allgemeinbegriffen enthaltenen Attribute getrennt irgend mehr gedacht werden können, als man sie sich in der Einbildung getrennt vorstellen kann. Weshalb aber spreche ich von Berkeley? Hamilton selbst hat die Unterscheidung an eben der Stelle verneint, die ich angeführt habe, indem er sagt: „der „Allgemeinbegriff Pferd kann, wenn er ein Allgemeinbegriff, „d. h. eine universale Attribution bleibt, in der Einbildung „nicht repräsentiert werden. Wenn er aber nicht in der „Einbildung repräsentiert wird, so kann er auch nicht „auf irgend einen Gegenstand angewandt, und wenn er so „nicht angewandt wird, in Gedanken überhaupt nicht „realisiert werden.“ Die einfache Frage ist, können die Attribute des Pferdes als einer Klasse in anderer Weise denn als Teil der Repräsentation eines individuellen Pferdes Gegenstände des Denkens sein? Wenn der Allgemeinbegriff nicht anders als eingehüllt in die verschiedenen Attribute eines Individuums im Geiste existieren kann (was die Wahrheit ist und als solche in den aus Hamilton zitierten Stellen völlig anerkannt wird), dann kann er getrennt durch den Intellekt nicht mehr gedacht werden, als er getrennt in der Einbildung gemalt werden kann.

Dieser Begriff eines Allgemeinbegriffes als eines Etwas, was zwar gedacht, „an sich aber in den Sinnen oder in der „Einbildung nicht dargestellt werden kann“,¹⁾ wird, wie wir sahen, durch seine Bezeichnung als Relation unterstützt. „Als „das Ergebnis einer Vergleichung drückt“ ein Allgemeinbegriff „notwendigerweise²⁾ eine Relation aus“; und „eine Relation „kann in der Einbildung nicht repräsentiert werden“. Wenn ein Allgemeinbegriff eine Relation ist: was für eine Relation

¹⁾ Mansel, *Prolegomena Logica*, S. 15. Was für ein bloßes Spielen mit Worten die Unterscheidung ist, zeigt sich einige Seiten später, wo Mansel sagt, „in jedem vollständigen Vorstellungsakt werden die den Allgemeinbegriff bildenden Attribute als in einem möglichen Gegenstand der Anschauung koexistierend betrachtet.“ So daß sie „in der Einbildung in der „Tat dargestellt werden“; nur werden sie nicht getrennt dargestellt.

²⁾ *Lectures III*, 128.

ist er und wozwischen? „Als das Ergebnis einer Vergleichung“ muß er eine Relation der Ähnlichkeit zwischen den verglichenen Dingen sein. Ich möchte bemerken, daß ein Allgemeinbegriff, der von unserem Autor selbst als „ein Bündel von Attributen“ definiert wird, nicht die bloße Tatsache der Ähnlichkeit zwischen Gegenständen bedeutet; er bezeichnet unsere geistige Repräsentation desjenigen, worin sie sich ähnlich sind, der gemeinsamen Eigentümlichkeiten, von denen Hamilton in der Darlegung seiner Klassifikation sprach. Die Attribute sind nicht die Relation; sie sind das *fundamentum relationis*. Diesen Einwand kann ich indessen einstweilen beiseite lassen. So ungeeignet der Ausdruck auch ist: wir wollen zugeben, daß ein Allgemeinbegriff eine Relation ist. Wenn aber auch eine Relation in der Einbildung nicht repräsentiert werden kann, so können es doch, wie unser Autor eben gesagt hat, die beiden Namen, die beiden zueinander in Relation gesetzten Gegenstände. Die Relation kann nach ihm, wenn auch nicht in der Einbildung vorgestellt, so doch gedacht werden. Kann man aber eine Relation denken, ohne die Gegenstände zu denken, zwischen denen sie besteht? Sicherlich nicht, und diese Unmöglichkeit kann von Hamilton um so weniger geleugnet werden, als sie die Basis ist, auf die er seine Bewußtseinstheorie, seine Theorie der direkten Apprehension des Ich und des Nicht-Ich, gründet. Wenn wir folglich eine Relation denken, so müssen wir sie als zwischen einigen bestimmten Gegenständen bestehend denken, die wir gleichzeitig mit ihr denken; und ein Allgemeinbegriff kann, selbst wenn er im Apprehendieren einer Relation besteht, nur als individuell, nicht als allgemein gedacht werden.

Die wahre Theorie der Allgemeinbegriffe braucht nicht in weiterer Ferne gesucht zu werden, als in unseres Autors eigener Erklärung über ihren Ursprung. Er sagt:¹⁾ „In der Bildung „eines Allgemeinbegriffes können wir den Prozeß in vier „Momente auflösen. Erstens müssen wir eine Mehrheit von „Gegenständen haben, die durch die subsidiären Fähigkeiten „präsentiert oder repräsentiert werden. Diese Fähigkeiten „müssen uns das Rohmaterial für die Bearbeitung liefern. „Zweitens werden die so angewandten Gegenstände durch einen „Akt des Verstandes miteinander verglichen und ihre einzelnen

¹⁾ Lectures III, 132, 133.

„Qualitäten als ähnlich oder unähnlich beurteilt. Drittens konzentriert ein Akt des Wollens, Aufmerksamkeit genannt, das „Bewußtsein auf die so als ähnlich erkannten Qualitäten. Diese „durch die Aufmerksamkeit herbeigeführte Konzentration schließt „eine Abstraktion des Bewußtseins von denjenigen Qualitäten „ein, die als unähnlich erkannt und beiseite geworfen worden „sind. Denn die Macht des Bewußtseins ist begrenzt; und klar „und lebendig ist es im genauen Verhältnis zu der Einfachheit „oder Einheit des Gegenstandes. Aufmerksamkeit und Abstraktion sind die beiden Pole desselben Denkaktes. Sie sind „wie die beiden Schalen einer Wage: die eine muß hinabgehen, „wenn die andere hinaufgeht. Viertens, die Qualitäten, die „durch Vergleichung als unähnlich beurteilt und durch Aufmerksamkeit zu einem ausschließlichen Gegenstand des Denkens „gemacht worden sind. Diese Qualitäten sind durch den vorliegenden Prozeß bereits im Bewußtsein identifiziert. Denn „sie werden als ähnlich nur insofern beurteilt, als sie keine „unterscheidbaren Wirkungen in uns hervorrufen. Ihre Synthese im Bewußtsein kann indessen um der Genauigkeit willen „als vierte Stufe in dem Prozeß hingestellt werden. Man „muß sich aber daran erinnern, daß wenigstens die drei letzten „Stufen nicht in Wirklichkeit verschiedene und unabhängige „Akte, sondern daß sie nur so unterschieden und festgelegt „worden sind, um uns in den Stand zu setzen, den unteilbaren „Vorgang nach den verschiedenen Gesichtspunkten, unter denen „wir ihn betrachten können, zu begreifen und zu besprechen.“ Ich mache hier nebenbei auf die im letzten Satze enthaltene neue Anerkennung eines wichtigen Prinzipes in der Theorie der Namengebung aufmerksam, auf die schon mehrmals hingewiesen worden ist.

Die Bildung eines Allgemeinbegriffes besteht also nicht darin, daß wir die Attribute, die ihn, wie man sagt, zusammensetzen, von allen anderen Attributen desselben Gegenstandes trennen, und uns dadurch in den Stand setzen, jene Attribute losgelöst von allen anderen zu denken. Wir stellen sie uns weder vor, noch denken oder erkennen wir sie irgendwie als ein Ding für sich, sondern nur so, daß sie in Verbindung mit zahlreichen anderen Attributen die Idee eines individuellen Gegenstandes bilden. Obschon wir sie aber nur als einen Teil einer größeren Menge denken, haben wir doch die Macht

unsere Aufmerksamkeit auf sie zu heften, unter Vernachlässigung der anderen Attribute, mit denen wir sie verbunden denken. Solange die Konzentration der Aufmerksamkeit wirklich dauert, und falls diese intensiv genug ist, mögen wir wohl vorübergehend uns aller der anderen Attribute unbewußt sein und tatsächlich während eines kurzen Zeitraums nichts gegenwärtig haben als die Attribute, die den Begriff bilden. Im allgemeinen aber ist die Aufmerksamkeit nicht so völlig exklusiv. Sie läßt im Bewußtsein Raum für andere Elemente der konkreten Idee, wenn auch deren Bewußtsein im Verhältnis zu der Energie des konzentrierenden Kraftaufwandes nur schwach ist: und sobald die Aufmerksamkeit nachläßt, treten, wenn dieselbe konkrete Idee weiter betrachtet wird, ihre anderen Bestandteile im Bewußtsein hervor. Allgemeine Begriffe besitzen wir also, streng genommen, nicht: wir haben nur komplexe Ideen von Gegenständen im konkreten. Wir können aber unsere Aufmerksamkeit ausschließlich auf gewisse Teile der konkreten Idee heften; und durch diese ausschließende Aufmerksamkeit befähigen wir solche Teile, den Gang unserer Gedanken, wie sie nacheinander durch Assoziation hervorgerufen werden, ausschließlich zu bestimmen. So sind wir in der Lage, eine nur diese Teile betreffende Reihe von Gedanken und Schlüssen zu verfolgen, gerade als ob wir fähig wären, sie uns getrennt von den übrigen zu denken.

Was uns hauptsächlich ermöglicht dies zu tun, ist die Anwendung von Zeichen, und insbesondere von Zeichen der wirksamsten und bekanntesten Art, nämlich der Namen. Dies ist ein Punkt, den Hamilton gut und überzeugend darlegt. Aus vielen Gründen gebe ich ihn in seinen eigenen Worten wieder.¹⁾

„Der Allgemeinbegriff, der so durch Absonderung der ähnlichen von den nicht ähnlichen Qualitäten der Gegenstände „gebildet wird, würde wieder in die Verwirrung und Unendlichkeit, aus der er hervorgerufen wurde, zurücksinken, wenn er „nicht für das Bewußtsein dadurch dauernd gemacht würde, „daß er in einem Wortzeichen fixiert und bestätigt wird. Allgemein betrachtet, sind Denken und Sprache gegenseitig voneinander abhängig; jedes trägt alle die Unvollkommenheiten

¹⁾ Lectures III, 137.

„und Vollkommenheiten des anderen. Ohne Sprache aber könnte „keine Erkenntnis der wesentlichen Eigenschaften der Dinge „und des Zusammenhanges ihrer zufälligen Zustände realisiert „werden.“

Der eigentliche Sinn hiervon ist, daß, wenn wir instande zu sein wünschen, an Gegenstände in Bezug auf gewisse ihrer Attribute zu denken, d. i. keine Gegenstände ins Gedächtnis zu rufen als solche, die mit diesen Attributen begabt sind, und zwar sie mit unserer ausschließlich auf diese Attribute gerichteten Aufmerksamkeit zurückzurufen —, daß wir dies bewirken, indem wir dieser Kombination von Attributen oder der Klasse von Gegenständen, die diese Attribute besitzen, einen bestimmten Namen geben. Wir schaffen eine künstliche Assoziation zwischen diesen Attributen und einer gewissen Kombination artikulierter Laute, die uns verbürgt, daß, wenn wir den Laut hören oder die ihm entsprechenden geschriebenen Zeichen sehen, im Geiste die Idee eines Gegenstandes aufsteigt, der diese Attribute besitzt, und daß in dieser Idee allein die Attribute lebhaft vor den Geist treten, während unser Bewußtsein des übrig bleibenden Teils der konkreten Idee nur schwach ist. Da der Name nur mit diesen Attributen direkt assoziiert worden ist, ist es an sich ebenso wahrscheinlich, sie in der einen konkreten Kombination ins Gedächtnis zu rufen, wie in jeder anderen. Welche Kombination er in einem bestimmten Fall zurückrufen soll, hängt von der Neuheit der Erfahrung ab, von den Zufälligkeiten des Gedächtnisses oder dem Einfluß anderer Gedanken, die im Geiste vorübergegangen sind oder gerade vorübergehen. Die Kombination ist demnach weit davon entfernt, immer dieselbe zu sein, und assoziiert sich selten fest mit dem Namen, der sie suggeriert, während die Assoziation des Namens mit den Attributen, die seine konventionelle Bedeutung bilden, beständig fester wird. Die Assoziation dieser besonderen Gruppe von Attributen mit einem gegebenen Wort ist das, was sie im Geist durch ein stärkeres Band zusammenhält als das, wodurch sie mit dem Rest des konkreten Bildes assoziiert sind. Um den Sinn in Hamiltons Terminologie auszudrücken, so gibt diese Assoziation ihnen in unserem Bewußtsein eine Einheit.¹⁾ Erst wenn diese hergestellt worden ist,

¹⁾ Eine der besten und tiefsten Stellen in allen Schriften Hamiltons

besitzen wir das, was Hamilton einen Allgemeinbegriff nennt, und darin besteht das ganze geistige Phänomen, das darin enthalten ist. Wir haben eine konkrete Repräsentation, von der gewisse der sie bildenden Elemente durch ein Merkmal unterschieden sind, das sie für die besondere Aufmerksamkeit bestimmt; und diese Aufmerksamkeit schließt in Fällen aufsergewöhnlicher Intensität jedes Bewußtsein der übrigen aus.

Hamilton ist indessen der Ansicht, daß wir auch ohne die Hilfe von Zeichen Allgemeinbegriffe bilden, wenn auch kaum behalten können. „Die Sprache“, sagt er,¹⁾ „legt unserer Erkenntnis von Dingen Zeichen bei. Da aber eine Erkenntnis schon vorhanden gewesen sein muß, bevor sie ein Zeichen erhalten konnte, so muß diejenige Erkenntnis, die mit der Bildung und Anwendung eines Wortes bezeichnet wird, dem Symbol, das sie bezeichnet, vorausgegangen sein.“ Ein Zeichen indessen, fährt er in einer seiner glücklichsten Illustrationsproben fort, „ist nötig, um unserem intellektuellen Fortschritt Beständigkeit zu verleihen, um jeden Schritt vorwärts zu einem neuen Ausgangspunkt weiteren Fortschreitens zu machen. Ein Land kann durch ein bewaffnetes Heer überwältigt werden; erobert wird es nur durch die Anlage von Festungen. Worte sind die Festungen des Denkens. Sie setzen uns in den Stand, unsere Herrschaft über das, was wir in Gedanken bereits bewältigt haben, zu verwirklichen, und jede geistige Eroberung zur Operationsbasis für andere weitere zu machen. Oder ein anderes Bild: Sie alle haben von dem Verfahren beim Tunnel-

ist diejenige, in der er (obwohl nur beiläufig) angibt, welches die Bedingungen sind, unter denen wir einem Aggregat das Attribut der Einheit beilegen. „Obwohl wir nur durch Erfahrung dahin gelangen, einem fortgesetzt Ausgedehnten das Attribut äußerer Einheit beizulegen, d. h. es als ein System oder ein zusammengesetztes Ganzes zu betrachten, so denken wir uns dennoch, soweit wir es wirklich so betrachten, die Teile als durch eine gewisse Kraft zusammengehalten, und das Ganze deshalb als mit einer Kraft begabt, ihrer Trennung zu widerstehen. In der Tat, nur dadurch, daß wir finden, daß ein materialer Zusammenhang der Trennung widerstrebt, betrachten wir ihn als mehr denn als eine zufällige Anhäufung vieler Körper, d. h. als einen einzigen Körper. Das materiale Universum z. B., obgleich *de facto* nicht fortgesetzt ausgedehnt, betrachten wir als ein System insofern, aber nur insofern als wir finden, daß alle Körper durch gegenseitige Anziehung nach Vereinigung streben.“ — *Dissertations on Reid*, S. 552, 553.

¹⁾ Lectures III, 138—140.

„bau gehört, beim Tunnelbau durch sandigen Boden. Bei einem „solchen Bau ist ein Erfolg unmöglich, wenn nicht jeder Fuß, „ja fast jeder Zoll, den man vordringt, durch einen fest „gemauerten Bogen gesichert wird, bevor man die Ausbohrung „eines anderen in Angriff nimmt. Nun ist die Sprache für den „Geist genau das, was der Bogen für den Tunnel ist. Die „Fähigkeit zu denken und die Fähigkeit auszubohren, sind in „dem einen Fall nicht vom Wort, und in dem anderen nicht „vom Mauerwerk abhängig; ohne diese Hilfen aber könnte „keines von beiden über den allerersten Anfang hinans fort- „gesetzt werden. Wenn wir deshalb auch zugeben, daß jede „Vorwärtsbewegung in der Sprache durch eine voraufgehende „Vorwärtsbewegung im Denken bestimmt sein muß, so wird „dennoch jede Weiterentwicklung des Denkens aufgehalten, wenn „es nicht an jedem Punkt seines Fortschreitens von einer ent- „sprechenden Entwicklung der Sprache begleitet wird. . . . Selbst „zugegeben, daß auch ohne die Fixierung und Bezeichnung der „Sprache der Geist gewisser elementarer Allgemeinbegriffe fähig „ist, so sind dies doch nur Funken, die aufblinken um zu „erlöschen, und es erfordert Worte, um ihnen Wert und Be- „deutung zu geben, und dadurch daß sie uns befähigen, sie zu „sammeln und in neue Allgemeinbegriffe zu verarbeiten, aus „sonst nur zerstreuten und vergänglichen Funken ein lebendiges „und dauerndes Licht entstehen zu lassen.“

Mansel, der mit Hamiltons Lehre von den Begriffen im wesentlichen übereinstimmt, geht in diesem Punkt über ihn hinaus; er ist der Meinung, daß wir ohne Zeichen überhaupt keine Allgemeinbegriffe bilden können. Dem Einwand, daß wir den Allgemeinbegriff gehabt haben müssen, bevor wir ihm einen Namen geben konnten, begegnet er mit der Andeutung (suggestion), daß Namen, wenn sie zuerst gebraucht werden, nur Namen individueller Gegenstände sind; daß sie aber dadurch, daß sie unter dem Einfluß des Gesetzes der Assoziation durch Ähnlichkeit von einem Gegenstand auf den anderen ausgedehnt werden, sich speziell mit den Punkten der Ähnlichkeit assoziieren und so den Allgemeinbegriff erzeugen. Nach Mansels Ansicht¹⁾ kann niemand „ohne die Hilfe von Symbolen über „die individuellen Gegenstände der Sinne oder der Einbildung

¹⁾ Prolegomena Logica, S. 15—17.

„hinausgelangen. In der Gegenwart verschiedener Individuen
 „derselben Spezies mag das Auge Ähnlichkeitspunkte zwischen
 „ihnen bemerken, und in Bezug auf diese ist ein Symbol nicht
 „erforderlich. Jeder so bemerkte Zug aber ist das bestimmte
 „Attribut eines bestimmten Individuums und kann, wenn auch
 „noch so ähnlich, nicht als identisch angesehen werden. Ich sehe
 „z. B. eine Anzahl von Schillingen desselben Gepräges vor mir auf
 „dem Tische liegen. Einzeln geprüft sind Bild und Umschrift
 „eines jeden von denen der anderen nicht zu unterscheiden.
 „Wenn ich sie aber nebeneinander betrachte, so ist Raum eine
 „notwendige Bedingung meiner Wahrnehmung, und der örtliche
 „Unterschied ist ausreichend, sie zu verschiedenen, obwohl ähn-
 „lichen Individuen zu machen. Dasselbe ist mit jedem dar-
 „stellenden Bilde der Fall, gleichviel ob es in einem Spiegel, in
 „einem Gemälde oder in der Einbildung, ob es im Wachen oder
 „im Traum erscheint. Es kann nur als einen gewissen Raum
 „einnehmend, und folglich als ein Individuum und als Repräsentant
 „eines Individuums dargestellt werden. Ich kann allerdings
 „nicht sagen, daß es diese besondere Münze mehr repräsentiert
 „als jene; und folglich kann sie als Repräsentant aller betrachtet
 „werden — nacheinander, aber nicht gleichzeitig. Um einen
 „Repräsentanten zu finden, der sie alle auf einmal umfaßt,
 „muß ich sie der Bedingung, Raum einzunehmen, entkleiden;
 „und dies kann, wie die Erfahrung uns lehrt, nur durch Sym-
 „bole, entweder wörtliche oder andere, geschehen, durch die
 „der Allgemeinbegriff im Verstande fixiert wird. Ein solches
 „Symbol ist z. B. eine wörtliche Beschreibung der fraglichen
 „Münze: sie enthält eine Sammlung von Attributen, die von der
 „Bedingung der Örtlichkeit und daher von aller Ähnlichkeit
 „mit einem Gegenstand der Sinne frei ist. Wenn wir die Zeit
 „an die Stelle des Raumes setzen, so werden dieselben Be-
 „merkungen in gleicher Weise auf Gegenstände unseres inneren
 „Bewußtseins anwendbar sein. Jede Begierde und jedes Ver-
 „langen, jeder Affekt und jedes Wollen ist, sofern es präsent
 „ist, ein individueller Bewußtseinszustand, der sich von jedem
 „anderen durch seine Relation zu einer verschiedenen Zeit-
 „periode unterscheidet. Zustände, die in anderer Hinsicht genau
 „ähnlich sind, können in regelmäßigen Zeiträumen aufeinander
 „folgen; aber der Hunger, den ich heute fühle, ist ein Bewußt-
 „seinszustand (feeling), der von dem Hunger, den ich gestern

„fühlte, oder den ich morgen fühlen werde, numerisch ebenso „verschieden ist, wie ein Schilling, den ich in der Tasche trage, „verschieden ist von einem ähnlichen Schilling, der auf der „Bank liegt. Dagegen ist mein Begriff von Hunger oder „Furcht oder Wollen ein allgemeiner Begriff, der zu einer Zeit- „periode in keiner engeren Beziehung steht als zu einer anderen, „und verlangt als solcher gleich anderen Allgemeinbegriffen ein „repräsentatives Zeichen. Die Sprache — das Wort im weitesten „Sinne genommen — ist also unumgänglich notwendig nicht „nur für die Mitteilung, sondern auch für die Bildung von „Gedanken.“

Dies geht einen Schritt weiter als Hamiltons Lehre, verfällt aber derselben Kritik, nämlich dafs es, nachdem nachgewiesen worden ist, dafs Allgemeinbegriffe konkret und individuell sind, durch einen indirekten Prozeß eine Art abstrakter Existenz für sie herstellen will. Nach Mansel sind Zeichen für Allgemeinbegriffe nötig, weil Zeichen allein diese abstrakte Existenz schaffen können. Zeichen sind erforderlich, um unsere geistige Apprehension von den Bedingungen des Raumes und der Zeit, die in allen unseren konkreten Repräsentationen enthalten sind, zu befreien. Die anderen gemischten Attribute, die auszuschneiden sind, stören, wie er anzunehmen scheint, die Bildung des Allgemeinbegriffes nicht. Aber sie wird durch die Bedingungen des Raumes und der Zeit gehemmt, und nur durch ein Zeichen können wir uns von diesen losmachen. Werden wir aber durch Anwendung von Zeichen wirklich von diesen Bedingungen frei? Wir benutzen Mansels eigenes Beispiel. Wenn wir unseren Allgemeinbegriff eines Schillings nach einer wörtlichen Beschreibung der Münze bilden: werden wir dann wirklich durch die Beschreibung befähigt, uns einen Schilling so vorzustellen, dafs er keinen Raum einnimmt? Wenn wir unter einer oder ohne eine Benennung an einen Schilling denken: wird dann nicht der Umstand, dafs er einen Raum einnimmt, als ein unvermeidlicher Teil der geistigen Repräsentation wachgerufen? Allerdings nicht der Umstand, dafs er einen gegebenen Raumteil einnimmt. Wenn Mansel aber das meint, so würde daraus folgen, dafs wir Zeichen brauchen, um fähig zu werden, eine geistige Repräsentation sogar von einem individuellen Gegenstand zu bilden. vorausgesetzt, dafs er beweglich sei; denn derselbe Gegenstand nimmt nicht immer denselben

Raumteil ein. Die Wahrheit ist, daß die Bedingung des Raumes nicht ausgeschlossen werden kann; sie ist ein wesentlicher Teil des Allgemeinbegriffes vom Körper und jeder Art von Körpern. Irgend ein gegebener Raum aber, oder irgend eine gegebene Zeit ist nicht mehr ein Teil des Allgemeinbegriffes, als irgend eine der kleinen Eigentümlichkeiten, in denen ein Schilling sich vom anderen unterscheidet, ein Teil des Allgemeinbegriffes eines Schillings ist. Irgend ein Raum oder eine Zeit und irgend welche individuelle Besonderheiten werden immer gleichzeitig mit dem Allgemeinbegriff gedacht und machen das Ganze aus, von dem sie nur als ein Teil gedacht werden können. Diese werden jedoch nicht direkt durch den Klassennamen wachgerufen, wie die Attribute, die den Allgemeinbegriff bilden. Mansel hat also, wie mich dünkt, das Ziel nicht getroffen; in den folgenden Stellen aber liegt wirkliche Kraft metaphysischer Unterscheidung.

„Man beachte,¹⁾ was unter uns in Wirklichkeit bei der „Bildung der Sprache und des Denkens vor sich geht. Für „das Kind, das sprechen lernt, sind Worte nicht Zeichen von „Gedanken, sondern von Intuitionen.²⁾ Die Worte Mensch und „Pferd repräsentieren ihm keine Sammlung von Attributen, „sondern sind nur der Name des Individuums, das sich jetzt vor „ihm befindet. Erst wenn der Name auf verschiedene Individuen „nacheinander übertragen worden ist, beginnt die Reflexion die „gemeinsamen Züge der Klasse zu erforschen. Die Sprache „also, wie sie das Kind lernt, geht chronologisch dem Denken „voraus und folgt auf die Wahrnehmung. In der Untersuchung, „wie weit derselbe Prozeß, der jetzt bei dem Erlernen der „Sprache vor sich geht, ihre Erfindung erklären kann, ist die „wirklich strittige Frage einfach folgende: übersteigt der Akt, „individuellen Gegenständen der Sinne Namen zu geben, „so vollständig die Macht eines Menschen, der in der vollen „Reife seiner Fähigkeiten erschaffen ist, daß wir einen göttlichen Lehrmeister annehmen müssen, der genau dasselbe Amt „verrichtet, das für ein Kind von der Mutter oder der Wärterin

¹⁾ Prolegomena Logica, S. 19, 20 und 29—31.

²⁾ Unter Intuitionen versteht Mansel die Anschauungen Kants, oder was Mansel selbst sonst Präsentationen der Wahrnehmung (presentations of sense) nennt, denen er die Repräsentationen der Einbildung (representations of imagination) hinzufügt.

„verrichtet wird, d. h. ihn zu lehren, diesen Klang mit diesem „Anblick zu assoziieren? . . . Alle Allgemeinbegriffe werden „mit Hilfe von Zeichen gebildet, die vorher nur individuelle „Gegenstände repräsentiert haben. . . . Ähnlichkeiten werden „früher bemerkt als Unterschiede; und man kann sagen, daß „unsere ersten Abstraktionen ausgeführt werden, indem wir „lernen, Individuen, die sich uns unter kleinen und zuerst „unbemerkten verschiedenen Umständen präsentieren, denselben „Namen zu geben. Derselbe Name wird so auf verschiedene „Gegenstände angewandt, lange bevor wir lernen, die wachsende „Macht der Sprache und des Denkens zu analysieren, ferner zu „fragen, was wir mit jedem einzelnen Beispiel seiner Anwendung „meinen, und die Bedeutung der zuerst nur unbestimmt und „endlich dunkel gebrachten Worte zu verbessern und zu fixieren. „Jedes folgende Stadium des Prozesses anzugeben, durch den „Zeichen der Intuition allmählich zu Zeichen des Denkens „werden, ist ebenso unmöglich, wie die einzelnen Momente zu „bezeichnen, in denen das wachsende Kind jede folgende Zunahme seiner Gestalt erfafst.“

Diese Bemerkungen Mansels beseitigen, wie mir scheint, das einzige wirkliche Argument für die Annahme, daß Allgemeinbegriffe ohne Hilfe von Zeichen gebildet werden. Die entgegengesetzte Lehre aber muß mit einem wichtigen Vorbehalt aufgenommen werden. Zeichen sind notwendig; aber die Zeichen brauchen nicht künstlich zu sein. Es gibt Dinge, die man natürliche Zeichen nennen könnte. Die einzige Realität im Allgemeinbegriffe ist, daß wir irgendwie befähigt und veranlaßt werden, nicht einmal oder zufällig, sondern im gewöhnlichen Lauf unseres Denkens vorzugsweise und mehr oder weniger ausschließlich auf gewisse Teile der Präsentationen der Wahrnehmung oder Repräsentationen der Einbildung, deren wir uns bewußt sind, zu achten. Was nun kann uns veranlassen dies zu tun? Es muß etwas geben, was, so oft es in unsere Sinne oder Gedanken zurückkehrt, unsere Aufmerksamkeit auf diese besonderen Elemente in der Wahrnehmung oder der Idee lenkt; und alles, was diese Arbeit verrichtet, ist virtuell ein Zeichen. Es braucht jedoch kein Wort zu sein. Der Prozeß findet in beschränktem Umfang sicherlich bei den niederen Tieren statt, und selbst bei menschlichen Wesen, die nur einen kleinen Wortschatz besitzen, kommen viele Denkprozesse gewohnheitsmäßig durch andere

Symbole als durch Worte zustande. Es ist eine Lehre eines der fruchtbarsten Denker der neueren Zeit, Auguste Comte, dafs es neben der Logik der Zeichen eine Logik der Bilder und eine Logik der Gefühle gibt. In vielen uns vertrauten Denkprozessen, besonders bei unkultivierten Geistern, dient ein sichtbares Bild an Stelle eines Wortes. Unsere Gesichtswahrnehmungen besitzen — vielleicht nur, weil sie fast immer gleichzeitig mit den Impressionen unserer anderen Sinne gegenwärtig sind — eine Leichtigkeit sich mit diesen zu assoziieren. Daher kommt es, dafs die charakteristische Gesichtserscheinung eines Gegenstandes durch Assoziation leicht die Idee aller anderen Eigentümlichkeiten um sich sammelt, die nach häufiger Erfahrung mit jener Erscheinung koexistiert haben. Sie ruft diese mit einer Kraft und Gewifsheit hervor, die diejenige der blofs zufälligen Assoziationen, die sie ebenfalls hervorbringen kann, weit übersteigt, und konzentriert so auf sie die Aufmerksamkeit. Dies ist ein für ein Zeichen dienendes Bild — die Logik der Bilder. Dieselbe Funktion kann durch ein Gefühl verrichtet werden. Jedes starke und lebhaft interessierende Gefühl, das mit einem Attribut einer Klasse in Zusammenhang steht, klassifiziert alle Gegenstände, je nachdem sie dieses Attribut besitzen oder nicht. Wir können ziemlich sicher sein, dafs die Dinge, welche die Fähigkeit haben, den Hunger zu stillen, im Geiste aller intelligenteren Tiere eine vollständig bestimmte Klasse bilden, ganz ebenso als ob sie fähig wären, das Wort Nahrung zu gebrauchen oder zu verstehen. Wir sehen hier die wichtige Wahrheit in hellem Licht, dafs aufser den Assoziationsgesetzen kaum etwas Universales behauptet werden kann. Da fast alle allgemeinen Sätze, die über den Geist aufgestellt werden können, Konsequenzen dieser Gesetze sind, so erzeugen diese letzten Gesetze in verschiedenen Fällen verschiedene von ihnen abgeleitete Gesetze und bringen beständig Ausnahmen von den empirischen Verallgemeinerungen hervor, die sich aus der direkten psychischen Beobachtung ergeben. Und diese werden, sofern sie richtig sind, und da sie lediglich Fälle der weiteren Gesetze bilden, stets durch sie beschränkt.

Wir haben nun eine Theorie der Klassifikation der Klassenbegriffe und Klassennamen erlangt, die klar und frei von Schwierigkeiten ist und in ihren wesentlichen Elementen von

Hamilton verstanden und zugegeben wird. Mit Ausnahme einiger minder wichtiger Punkte habe ich an dieser Theorie nichts auszusetzen. Da, wo seine Theorie endet und seine Praxis beginnt, bin ich gezwungen, von ihm abzuweichen. Seine Theorie ist eine vollständige Verurteilung seiner Praxis. Seine Theorie ist die nominalistische. Er behauptet aber im Gegensatz zu jedem Konzeptualisten, daß Nominalismus und Konzeptualismus dasselbe sind, und erläutert mit dieser Rechtfertigung alle Operationen des Intellekts in der Sprache und von den Voraussetzungen des Konzeptualismus aus. Wenn ein Allgemeinbegriff nicht als ein getrennter oder unabhängiger Gegenstand des Denkens existiert, sondern stets nur ein Teil eines konkreten Bildes ist und nichts besitzt, was ihn von den anderen Teilen unterscheidet, als einen besonderen Anteil an der Aufmerksamkeit, der ihm durch die besondere Assoziation mit einem Namen gewährleistet wird: was ist dann mit der hervorragenden Stelle gemeint, die den Allgemeinbegriffen in allen intellektuellen Prozessen zugewiesen wird? Kann es richtig sein, die gesamte Logik, die gesamte Theorie des Urteilens und des Schließens auf etwas zu gründen, was lediglich eine erdichtete oder konstruktive Existenz hat? Ist es richtig zu sagen, daß wir durch Allgemeinbegriffe denken? Würde es nicht einen klareren und richtigeren Sinn haben zu sagen, daß wir durch Ideen konkreter Phänomene denken, wie sie in der Erfahrung präsent oder in der Einbildung repräsentiert sind, sowie durch Namen, die auf eigenartige Weise mit gewissen Elementen der konkreten Bilder assoziiert sind und so unsere Aufmerksamkeit an diesen Elementen festhalten? Hamilton hat uns gesagt, daß ein Allgemeinbegriff als solcher nicht „in Gedanken realisiert“ oder „ins Bewußtsein gerufen“ werden kann. Ist es möglich, daß wir denken und schließen durch etwas, was nicht gedacht werden kann, und dessen wir uns nicht bewußt werden können? Natürlich hat Hamilton nicht gemeint, noch meine ich, daß wir die Attribute, die, wie man sagt, den Allgemeinbegriff zusammensetzen, nicht denken oder uns ihrer bewußt sein können; wir können uns ihrer aber nur bewußt sein, sofern sie eine Repräsentation zusammen mit anderen Attributen bilden, die nicht zu dem Allgemeinbegriff gehören. Und der Unterschied zwischen den Teilen derselben Repräsentation, die innerhalb, und denjenigen, die außerhalb dessen liegen, was der Allgemeinbegriff genannt wird, liegt nicht darin, daß

auf die ersten geachtet wird und auf die letzten nicht; denn keins von beiden ist immer richtig. Er besteht vielmehr darin, daß wir in der Voraussicht, daß wir häufig oder bei Gelegenheit verlangen werden, allein auf die ersten zu achten, uns ein Mittel ersonnen oder von unseren Vorfahren empfangen haben, durch das wir an sie erinnert, und das, wenn sie ins Gedächtnis zurückgerufen werden, gleichzeitig dient, unsere Aufmerksamkeit ausschließlich auf sie zu fixieren. Zu sagen, daß wir durch Allgemeinbegriffe denken, ist deshalb nur eine unschreibende und dunkle Art zu sagen, daß wir durch allgemeine oder Klassennamen denken.¹⁾ Um eine verständliche Idee von der Tatsache zu geben, haben wir immer nötig, sie aus der ersten Ausdrucksweise in die letzte zu übersetzen. Ohne Zweifel ist es möglich die Namen so zu definieren, daß beide Ausdrücke dasselbe bedeuten. Aber der weniger geeignete Ausdruck hat den ungeheuren Nachteil, daß er nicht ohne die stillschweigende Voraussetzung gebraucht werden kann, daß diese bloßen Teile unserer komplexen konkreten Wahrnehmungen und Ideen eine getrennte geistige Existenz haben, die, wie zugegeben wird, ihnen nicht zukommt. Niemand erkennt die richtige Theorie vollständiger an als Hamilton. Seine Anerkennung dient ihm aber nur als Entschuldigung, sich ohne Vorbehalt allen den

¹⁾ Aus Mangel an Verständnis für diese Anschauung des Gegenstandes wirft Hamilton (Lectures III, 31, 32) dem Erzbischof Whateley einen Selbstwiderspruch vor, weil er, während er am Anfang und im ganzen Verlauf seiner Abhandlung über Logik das Schließen als den Hauptgegenstand dieser Wissenschaft hingestellt hat, an gewissen Stellen sagt, die Logik beziehe sich ausschließlich auf den Gebrauch der Sprache. Dies ist nur von Hamiltons Standpunkt aus ein Widerspruch. Wenn Erzbischof Whateleys Standpunkt derselbe gewesen wäre, wenn er über Allgemeinbegriffe, als Hauptgegenstand des Schließens betrachtet, gedacht hätte wie Hamilton, so würde er mit Recht der gegen ihn erhobenen Anschuldigung ausgesetzt gewesen sein. Die beiden Behauptungen des Erzbischofs sind indessen durchaus folgerichtig, wenn wir als seine Ansicht voraussetzen, daß die Bildung von Allgemeinbegriffen und der darauf folgende Prozeß sie zu Argumenten zu vereinigen, selbst Prozesse der Sprache sind. Diese Lehre (die tatsächlich die Lehre Mansels ist) hält Hamilton für zu widersinnig, als daß sie dem Erzbischof zugeschrieben werden könnte (Discussions, S. 138). Dennoch dünkt er sich selbst ein Nominalist, und versteht auch wirklich alle Argumente des Nominalismus und stimmt ihnen zu. Leider ist eine verständnisvolle Zustimmung zu einer von zwei sich befehdenden Lehren in seinem Falle keine Gewähr dagegen, daß er für alle praktischen Zwecke des Denkens sich zu der anderen bekennt.

logischen Konsequenzen der falschen Theorie anzuliefern. Wer die Erklärung liest, die er und Mansel, zusammen mit der großen Mehrzahl der neueren Logiker, von unseren intellektuellen Prozessen geben — sie bestehen nach ihnen im wesentlichen stets in einem auf Allgemeinbegriffen beruhenden Vorgang —, würde nie auf den Gedanken kommen, daß Allgemeinbegriffe nicht vollständige, abgerundete, bestimmte und für sich bestehende Besitztümer des Geistes wären, mit denen er gewohnt ist, gänzlich unabhängig von allem anderen zu verfahren; und nach der allgemeinen Ansicht der Konzeptualisten sind sie dies auch. Nach Hamilton und Mansel aber können sie nichtsdestoweniger im geheimen nur als Teile von etwas anderem gedacht werden, das immer gleichzeitig mit ihnen behandelt werden muß. Aber diese Philosophen unterdrücken diese Teile so vollständig, als ob sie vergessen hätten, daß deren notwendige Gegenwart einen Teil ihrer Theorie bildet. Aus diesen und anderen Gründen meine ich, daß man sich des Wortes Allgemeinbegriff (*concept*, *general notion*) und anderer Ausdrücke gleicher Bedeutung, so bequem sie für den leichteren und täglichen Gebrauch der philosophischen Erörterung auch sein mögen, überall da enthalten sollte, wo Präzision erforderlich ist. Vor allem bin ich der Ansicht, daß nichts als Verwirrung entsteht, wenn der Ausdruck Allgemeinbegriff in die Logik eingeführt wird, und daß wir statt von dem Allgemeinbegriff einer Klasse immer von der Bedeutung eines Klassennamens sprechen sollten.¹⁾

Die Bedeutung eines Klassennamens bietet zwei Auf-

¹⁾ Dr. M'Cosh sagt (S. 276): „Ich halte es für wünschenswert einen „Ausdruck zu besitzen, der nicht die ‚Bedeutung eines Klassennamens‘, sondern das durch den Klassennamen bezeichnete Ding bezeichnet, und der „passendste, den ich mir denken kann, ist ‚Allgemeinbegriff‘.“ Das mit dem Klassennamen ‚bezeichnete Ding‘ ist jedoch die Klasse, die verschiedenen mit dem Namen benannten Gegenstände; und Klasse ist ein ausreichender Name für diese. Das Wort Allgemeinbegriff ist ihnen meines Wissens auch nie beigelegt worden, sondern nur Hamiltons ‚Bündel von Attributen‘. Dr. M'Coshs Gebrauch des Wortes Allgemeinbegriff (*concept*) für das begriffene (*conceived*) Ding, nicht für die begriffliche Auffassung (*conception*) ist, glaube ich, nur ihm selbst eigentümlich.

Ich muß hinzufügen, daß das Kapitel von Dr. M'Cosh, aus dem ich hier zitiere, — dasjenige mit der Überschrift „*The Logical Notion*“ — viel gesunde Philosophie enthält und wenig, womit ich nicht einverstanden bin, außer dem beharrlichen Eindruck, den der Autor das ganze Kapitel hindurch aufrecht erhält, daß ich mit ihm nicht übereinstimme.

fassungsweisen, entsprechend dem Unterschied, dem Hamilton so große Wichtigkeit beilegt, zwischen Umfang und Inhalt eines Allgemeinbegriffes, obgleich dies lediglich ein schlechter Ausdruck für den Unterschied zwischen zwei Arten der Bedeutung eines konkreten allgemeinen Namens ist. Die meisten Namen sind noch jetzt, was sie nach Mansel ursprünglich sämtlich waren, Namen von Gegenständen, und sie hören dadurch, daß sie zu Klassennamen werden, auch nicht auf das zu sein. Obwohl sie aber Namen von Gegenständen sind, werden sie zu Ausdrücken gewisser Attribute dieser Gegenstände und sagen, wenn sie von einem Gegenstand prädiziert werden, diese Attribute von ihm aus. Der Name bezeichnet (denotes), wie man nach dem Sprachgebrauch der Logiker sagt, die Gegenstände und mitbezeichnet (connotes) die Attribute. Weiß bezeichnet (denotes) Kalk und andere weiße Substanzen und mitbezeichnet (connotes) die besondere Farbe, die ihnen gemeinsam ist. Vogel bezeichnet (denotes) Adler, Sperlinge, Krähen, Gänse usw. und mitbezeichnet (connotes) Leben, den Besitz von Flügeln und die anderen Eigenschaften, die uns veranlassen, den Namen anzuwenden. Die verschiedenen durch den Klassennamen bezeichneten Gegenstände sind das, was unter dem Umfang des Begriffes verstanden wird, während die mitbezeichneten Attribute sein Inhalt sind. Es ist indessen zu bemerken, daß der Umfang nichts dem Allgemeinbegriff Innewohnendes ist. Er ist die Summe aller Gegenstände, in deren konkreten Bildern der Allgemeinbegriff eingeschlossen ist, während der Inhalt der wirkliche Allgemeinbegriff selbst ist. Denn der Allgemeinbegriff bedeutet nichts als unsere geistige Repräsentation der Summe der ihn bildenden Attribute.

Hier ist es wichtig, von einer psychologischen Wahrheit Notiz zu nehmen, die einen weiteren Grund bildet, dem Ausdruck, daß wir durch allgemeine Namen denken, vor dem anderen, daß wir durch Allgemeinbegriffe denken, den Vorzug zu geben. Da der Allgemeinbegriff nur als ein Teil eines konkreten geistigen Zustandes existiert, so müßte es, wenn wir sagen, daß wir durch ihn denken und nicht durch das Ganze, das ein Teil jenes Zustandes ist, mindestens der Teil sein, durch den wir denken. Da dies der einzige Unterschied zwischen diesem und dem Rest der Präsentation oder Repräsentation ist, in die er eingebettet liegt, sollte dieser Unterschied

wenigstens ein realer sein: alles, was zu dem Allgemeinbegriff gehört, sollte im Denken wirksam sein. Dies ist jedoch so weit davon entfernt wahr zu sein, daß in unserem Denkprozesse selten mehr als ein Teil, zuweilen nur ein sehr kleiner Teil von dem, was in dem Allgemeinbegriff enthalten ist, beachtet wird oder zur Geltung kommt. Dies wird nachdrücklich, obwohl in konzeptualistischer Terminologie von Mansel dargelegt. Er sagt:¹⁾ „Wir können — und tun es auch in der „Mehrheit der Fälle — Allgemeinbegriffe als Werkzeuge des „Denkens anwenden, ohne sie der Probe von selbst möglicher „Individualisierung zu unterwerfen. . . . Ich kann mir kein „Dreieck denken, das weder gleichseitig, noch gleichschenkelig „noch ungleichseitig ist; ich kann aber in Bezug auf ein Dreieck „urteilen und schliessen, ohne im Augenblick zu versuchen, es „mir überhaupt zu denken. Dies ist eine der Konsequenzen „der Repräsentation von Allgemeinbegriffen durch die Sprache. „Das Zeichen tritt an die Stelle des bezeichneten Begriffes, „ein Schritt, der die Verrichtung komplexer Denkopoperationen „wesentlich erleichtert, in demselben Verhältnis aber die logische „Genauigkeit jedes folgenden Schrittes gefährdet, weil wir nicht „bei jedem einzelnen anhalten, um die Richtigkeit unserer „Zeichen zu bestätigen. So angewandte Worte gleichen al- „gebraischen Symbolen, die wir im Verlauf einer langen Rechnung „in den verschiedensten Beziehungen zueinander kombinieren, „ohne im Augenblick an die Bedeutung zu denken, die jedem „einzelnen ursprünglich zugeteilt wurde.“ Der Versuch, zu gleicher Zeit auf zwei unvereinbaren Theorien zu fussen, führt zu wunderlichen Einfällen in der Ausdrucksweise. Mansel stellt uns dar, als ob wir durch Begriffe denken, die wir unfähig sind zu bilden und nicht einmal zu bilden versuchen, so daß wir vielmehr Zeichen statt ihrer gebrauchen. Dennoch aber will er nicht zugeben, dies ‚durch Zeichen denken‘ zu nennen, sondern besteht darauf, daß es selbst in diesem Falle die Allgemeinbegriffe sind, welche die „Werkzeuge des Denkens“ bilden. Es ist jedenfalls eine sehr verwickelte logische Position, die ihn, wenn er in dem, was er uns sagen will, so vollständig recht hat, zwingt, sich einer so merkwürdig gewundenen Ausdrucksweise zu bedienen.

¹⁾ Prolegomena Logica, S. 31, 32.

Dieselbe wichtige psychologische Tatsache wird von Hamilton in einem der allerbesten Kapitel seiner Werke, der zehnten Vorlesung über Logik, ausgezeichnet erläutert, wo er sie folgendermaßen darlegt:¹⁾ „Da ein Begriff oder Allgemeinbegriff das aus einer Mehrheit von Attributen gebildete erdichtete „Ganze oder die Einheit ist — ein Ganzes von einer oft sehr „komplexen Vielfältigkeit; und da diese Vielfältigkeit nur „geistig zusammengehalten wird, sofern der Allgemeinbegriff in „einem Zeichen oder Wort fixiert oder bestimmt wird: so kommt „es oft vor, daß das Wort, wenn es angewandt wird, nicht die „ganze Menge des Denkens eingibt, für die es der adäquate „Ausdruck ist, sondern daß wir im Gegenteil das Zeichen oft „geben und nehmen mit einem dunklen oder unbestimmten „Bewußtsein seines Sinnes, oder selbst ohne ein wirkliches „Bewußtsein seiner Bedeutung überhaupt.“ Das Wort dient nicht immer dem Zweck, unsere Aufmerksamkeit auf die Gesamtheit der Attribute zu heften, die es mitbezeichnet (connotes). Manche mögen nur schwach ins Gedächtnis zurückgerufen werden, andere vielleicht überhaupt nicht, ein Phänomen, das in den Gesetzen des Vergessens leicht seine Erklärung findet. Der Teil der bezeichneten Attribute aber, den das Wort wirklich zurückruft, kann alles enthalten, woran wir im Augenblick und für den gerade vorliegenden Zweck zu denken haben; er kann hinreichend sein, um alle die Assoziationen, vermittelt deren wir von jenem Gedanken zu weiterem Denken fortschreiten, in Bewegung zu setzen. In der Tat, weil ein Teil der Attribute gewöhnlich für diesen Zweck genügt hat, haben wir die Gewohnheit angenommen, die übrigen unbeachtet zu lassen. Wenn die nicht beachteten Attribute für den beabsichtigten Zweck tatsächlich von keiner Bedeutung sind, und falls sie beachtet worden wären, die Ergebnisse des geistigen Prozesses nicht geändert hätten, so erwächst daraus kein Schaden. Ein großer Teil unseres gültigen Denkens geht auf diese Weise vor sich; und dies ist es, dem unsere Denkprozesse in hohem Maße ihre sprichwörtliche Schnelligkeit verdanken. Diese Art des Denkens wurde von Leibniz die symbolische genannt. Eine Stelle aus einer der früheren Schriften jenes ausgezeichneten Denkers, in der er mit seiner gewohnten Klarheit darauf auf-

¹⁾ Lectures III, 171.

merksam macht, ist von Hamilton, aus dem ich sie hier anführe, übersetzt: ¹⁾)

„Meistenteils, besonders in Analysen von einiger Länge, betrachten wir nicht auf einmal (*non simul intuemur*) die Gesamtheit der Besonderheiten oder Attribute des Dinges, sondern wenden an ihrer Stelle Zeichen an, deren Bedeutung zu erklären wir in dem Augenblick des wirklichen Denkens gewohnt sind zu unterlassen; denn wir wissen oder glauben, daß wir diese Erklärung stets in unserer Macht haben. So, wenn ich an ein Chliagon (oder Polygon von tausend Seiten) denke, betrachte ich nicht immer die verschiedenen Attribute der Seite, der Gleichheit und der Zahl oder der tausend, sondern gebrauche diese Worte (deren Sinn dunkel und unvollkommen dem Geiste präsent ist), an Stelle der Begriffe, die ich von ihnen habe, weil ich erinnere, daß ich die Bedeutung dieser Worte besitze, obwohl ich ihre Anwendung und Erklärung im Augenblick nicht für notwendig halte. Diese Art zu denken pflege ich die blinde oder symbolische zu nennen: wir wenden sie in der Algebra und der Arithmetik, in der Tat aber allgemein an. Wir können, wenn der Begriff ein sehr komplexer ist, sicherlich nicht alle die darin enthaltenen Begriffe auf einmal denken; wo das aber möglich ist, wenigstens soweit es möglich ist, nenne ich die Erkenntnis intuitiv. Von den primären Elementen unserer Begriffe wird uns keine andere Erkenntnis zuteil als die intuitive, wie von unseren zusammengesetzten Begriffen meistens nur eine symbolische möglich ist.²⁾)

¹⁾ Lectures III, 181.

²⁾ Man wird bemerken, daß Leibniz hier das Wort „intuitiv“ in einem ganz anderen Sinne gebraucht, als die britischen Metaphysiker und Hamilton selbst ihm dem Worte beilegen. In Leibnizens Sinne erkennen wir ein Ding intuitiv, sofern wir uns der Attribute des Dinges selbst bewußt sind; symbolisch, sofern wir bloß an seinen Namen, als für ein Aggregat von Attributen stehend, denken, ohne daß wir alle oder überhaupt irgend eines dieser Attribute im Geiste gegenwärtig haben. Ich kann meine Überraschung nicht verhehlen, daß Hamilton diese Unterscheidung Leibnizens so aufgefaßt hat, als ob sie mit derjenigen zusammenfalle, die Kant und die neuen deutschen Denker zwischen „Begriff“ und „Anschauung“, mit anderen Worten, zwischen „Allgemeinbegriff (concept) und „Präsentation“ (presentation) machen. Hamilton faßt „concept“ als einen Namen für die „symbolischen Verstandesbegriffe“ auf im Gegensatz zur „Anschauung“, womit „die intuitiven Präsentationen der Sinne und Repräsentationen der Einbildung“ gemeint sind (Lectures III, 183).

Dennoch sind die Elemente, die wir gewohnt sind auszulassen, und von denen im Falle eines zusammengesetzten Begriffes, wenn Leibniz recht hat, einige ausgelassen werden müssen, wirklich Teile der Bedeutung des Namens und, wenn das Wort Allgemeinbegriff irgend welchen Sinn hat, Teile des Allgemeinbegriffs. Leibniz wußte es also besser als bloß zu sagen, wie Mansel sagt und Hamilton stillschweigend annimmt, daß wir selbst in diesen Fällen durch die Allgemeinbegriffe denken. Nach ihm denken wir zuweilen ganz ohne den Allgemeinbegriff, gewöhnlich nur durch einen Teil desselben, der zwar der unrichtige oder ein ungenügender Teil, aber auch genügend sein kann, und dies in allem gesunden Denken wirklich ist. In diesem Punkte also wird durch die Lehre, die von Allgemeinbegriffen als Werkzeugen des Denkens spricht, eine falsche Auffassung der Tatsachen des Denkens übermittelt; Leibniz würde vielleicht gesagt haben, daß der Name in der einen der beiden Arten des Denkens, der Allgemeinbegriff in der anderen das Werkzeug ist. Mehr der Vernunft gemäß ist jedenfalls die Lehre, daß der Name das Werkzeug in beiden ist. Der Unterschied besteht darin, daß er in dem einen Fall die ganze, im anderen nur einen Teil, vielleicht nur das Minimum der Arbeit verrichtet, für die er beabsichtigt und geeignet ist, nämlich uns an die Teile unserer konkreten geistigen Repräsentationen zu erinnern, auf die wir erwarten, unsere Aufmerksamkeit richten zu müssen.

Kurz, wenn die Lehre, daß wir durch Allgemeinbegriffe denken, den Sinn hat, daß ein Allgemeinbegriff das einzige ist, was zugleich mit dem individuellen Gegenstand, den wir (um Hamiltons Ausdrucksweise zu gebrauchen) unter dem Allgemeinbegriff denken, dem Geiste gegenwärtig ist, so ist dies nicht richtig. Denn immer ist eine konkrete Idee oder ein Bild

Er hat recht in Bezug auf die „Anschauung“. Was aber die „symbolischen Verstandesbegriffe“ betrifft, so wird von Leibniz unser Denken symbolisch genau so weit genannt, als es ohne jedweden „Begriff“ (notion) oder „Allgemeinbegriff“ (concept) überhaupt stattfindet, vermöge des bloßen Wissens, daß ein „Begriff“ vorhanden ist, den das Wort repräsentiert, und den wir ins Gedächtnis zurückrufen könnten, wenn wir ihn nötig hätten. Wenn das Denken vollständig symbolisch ist, wird die Bedeutung des Worts aus dem Denken ausgeschieden und nur das Wort bleibt noch übrig, wie in Leibnizens eigener Illustration aus der Algebra.

gegenwärtig, von dem die Attribute, die in dem Allgemeinbegriff enthalten sind, nur einen Teil bilden, und auch als nichts anderes denn als ein Teil gedacht werden können. Wenn man ferner damit meint, daß der Allgemeinbegriff, obwohl nur ein Teil von dem, was dem Geiste gegenwärtig ist, derjenige Teil sei, der in dem Akt des Denkens wirksam ist, so ist auch dies unrichtig. Denn das, was wirksam ist, ist in der großen Mehrheit der Fälle viel weniger als der ganze Allgemeinbegriff, und zwar nur derjenige Teil, auf den wir die Gewohnheit behalten haben, besonders aufmerksam zu sein. In keiner dieser beiden Bedeutungen also denken wir durch den Allgemeinbegriff; und richtig ist allein, daß, wenn wir einen Gegenstand oder eine Gruppe von Gegenständen zu einer Klasse in Beziehung bringen, wenigstens einige der in dem Allgemeinbegriff enthaltenen Attribute dem Geiste gegenwärtig sind, indem sie durch ihre Assoziation mit dem Klassennamen ins Bewußtsein zurückgerufen und in der Aufmerksamkeit festgehalten werden.

Bevor wir diesen Teil des Gegenstandes verlassen, scheint es notwendig zu bemerken, daß Hamilton in dem Umfang keineswegs konsequent ist, den er der Bedeutung des Wortes *concept* (Allgemeinbegriff) gibt. In den meisten Fällen, wo er es gebraucht, macht er es zu einem Synonym von *general notions* (allgemeinen Begriffen) und gestattet *concept* nur von Klassen, nicht von Individuen.¹⁾ Ausdrücklich definiert er den Ausdruck auf diese Weise. „Ein *concept*“, sagt er,²⁾ „ist die Erkenntnis „oder Idee des allgemeinen Charakters oder der Charaktere des „Punktes oder der Punkte, in denen eine Mehrheit von Gegenständen übereinstimmen.“ „*Concept*“, sagt er ferner,³⁾ „ist vertauschbar mit *general notions* (allgemeinen Begriffen) oder „richtiger einfach *notions* (Begriffen).“ Er spricht von der Ausdehnung des Ausdrucks auf unsere direkte Erkenntnis von Individuen wie von einer „mißbräuchlichen Anwendung“. ⁴⁾ Ferner sagt er,⁵⁾ „*Notions* und *concepts* werden zuweilen mit dem Ausdruck *general notions*, *general conceptions* bezeichnet. Dies ist „überflüssig; denn richtig gesprochen sind *notions* und *concepts*

¹⁾ Lectures III, 119, 121, 127, 128, 130 und viele andere.

²⁾ Ebenda 122.

³⁾ Discussions, S. 283.

⁴⁾ Lectures III, 121.

⁵⁾ Ebenda 212.

„ihrer eigenen Natur nach allgemein.“ An gewissen Stellen jedoch spricht er von Allgemeinbegriffen (*concepts*) von Individuen. „Wenn ich an Sokrates¹⁾ als einen Sohn des Sophroniskos, „als einen Athener, als einen Philosophen und als stumpfnasig „denke, so sind das nur ebenso viele Merkmale, Beschränkungen „oder Bestimmungen, die ich von Sokrates aussage, die ihn von „allen anderen Menschen unterscheiden und zusammen meinen „Begriff (*notion or concept*) von ihm bilden.“ Und weiter:²⁾ „Wenn der Umfang eines *concept* ein Minimum wird, d. h. wenn er „keine Unterbegriffe enthält, so wird er ein individueller genannt.“ Ferner:³⁾ „Es ist evident, daß je mehr unterscheidende Merk- „male der *concept* enthält, er um so genauer unterscheiden und „bestimmen wird, und daß er, wenn er ein Plenum unter- „scheidender Merkmale enthält, auch die unterscheidenden, die „bestimmenden Merkmale eines individuellen Gegenstandes ent- „halten muß. Wie verhalten sich nun die beiden Quantitäten „zu einander? Was den Inhalt oder die Tiefe betrifft, so ist es „evident, daß sie sich hier in ihrem Maximum befindet, da der „*concept* ein Komplement der gesamten Attribute eines indivi- „duellen Gegenstandes ist, den er durch diese Attribute denkt „und von jedem anderen unterscheidet. Dagegen befindet der „Umfang oder die Breite des Begriffs sich hier in ihrem Minimum. „Denn da der Umfang groß ist im Verhältnis zu der Zahl von „Gegenständen, auf die der *concept* angewendet werden kann, „und der Gegenstand hier nur ein individueller ist, so ist es „evident, daß er nicht geringer sein kann, ohne aufzuhören „überhaupt vorhanden zu sein.“ Im weiteren Verlauf derselben Auseinandersetzung scheint er indessen diesen Gebrauch des Wortes *concept* als einen ungeeigneten wieder aufzugeben. Er sagt:⁴⁾ „Wenn ein *concept* ein individueller, d. h. nur ein Bündel „individueller Qualitäten ist, so ist er . . . überhaupt kein „eigentlich abstrakter *concept* (Begriff), sondern nur eine konkrete „Repräsentation der Einbildungskraft.“ Und in der Tat ist keine Lehre mit dem Satz vereinbar, den unser Autor anderswo aufstellt (obgleich er, wie mir scheint, auf einem Irrtum beruht), „daß die Worte Vorstellung, Allgemeinbegriff, Begriff (*conception*,

¹⁾ Lectures III, 78.

²⁾ Ebenda 146.

³⁾ Ebenda 148.

⁴⁾ Ebenda 152.

„concept, notion) auf das Denken desjenigen beschränkt werden „sollte, was, wie der durch einen allgemeinen Namen eingegebene „Gedanke, in der Einbildung nicht repräsentiert werden kann.“¹⁾

Mansel dagegen rechtfertigt den Ausdruck Allgemeinbegriff eines Individuums durch die Behauptung, daß „die Gegenstände „aller logischen Urteile Allgemeinbegriffe seien.“²⁾ „Der Mensch“, sagt er,³⁾ „kann, sofern er ein in vergangener Zeit existierendes „Individuum ist, nicht unmittelbar ein Gegenstand des Denkens „werden, und ist deshalb streng genommen kein Gegenstand „eines logischen Urteils. Wenn ich sage, Cäsar war der Besieger „des Pompejus, so ist der unmittelbare Gegenstand meines Denkens „nicht Cäsar als das Individuum, das vor zweitausend Jahren „lebte, sondern ein jetzt in meinem Geiste gegenwärtiger All- „gemeinbegriff, der gewisse Attribute in sich begreift, die, wie „ich glaube, in einem gewissen Menschen koexistiert haben. „Aus der Geschichte weiß ich vielleicht, daß diese Attri- „bute nur in einem einzigen Individuum vorhanden gewesen „sind, und daher ist mein virtuell universaler Begriff in Wirk- „lichkeit ein singularer, insofern er zufällig nur von diesem „Individuum ausgesagt werden kann. Es gibt aber keinen „logischen Einwand gegen die Theorie, daß die ganze Ge- „schichte der Menschheit sich in wiederkehrenden Zeiträumen „wiederholt und der Name Cäsar und die Taten Cäsars nach- „einander in verschiedenen Individuen zu entsprechenden Perioden „eines jeden Zyklus gefunden werden können.“

Wenn dem so ist, muß sich eins von zwei Dingen ergeben. Entweder müßte ich, wenn ich einer Person begegnete, die genau dem Begriff entspräche, den ich mir von Cäsar gebildet habe, annehmen, daß diese Person wirklich Cäsar ist und in dem Jahrhundert vor Christi Geburt gelebt hat; oder ich kann nicht an Cäsar als Cäsar denken, sondern nur als einen Cäsar. Alle die Namen, die fälschlich Eigennamen genannt werden, sind dann allgemeine Namen, ihrer Bedeutung nach Klassen- namen, und bezeichnen eine Gruppe von Attributen, die, wo immer sie gefunden werden, den Namen mit sich führen. Jede dieser beiden Theorien scheint durch ihre Aufstellung hinreichend

¹⁾ Anmerkung zu Reid, S. 360.

²⁾ Prolegomena Logica, S. 63.

³⁾ Ebenda S. 62.

widerlegt. Sicherlich ist die richtige Theorie diejenige Hamiltons, daß das, was mein Begriff Cäsars genannt wird, das Präsente der Einbildung des Individuums Cäsar als eines solchen ist. Mansel hätte sich aus Reid besser unterrichten können. Dieser sagt: „Die meisten Worte (in der Tat alle allgemeinen Worte) sind „die Zeichen von Ideen, Eigennamen aber sind es nicht: sie „bezeichnen individuelle Dinge, nicht Ideen.“¹⁾ Und bald darauf:²⁾ „Derselbe Eigennamen wird nie auf verschiedene Individuen „wegen ihrer Ähnlichkeit angewandt, weil es gerade der Zweck „eines Eigennamens ist, ein Individuum von allen anderen zu „unterscheiden. Daher ist es eine grammatische Maxime, daß „Eigennamen keine Mehrzahl haben. Ein Eigennamen bezeichnet „nichts weiter als das Individuum, dessen Name er ist, und „wenn wir ihn auf das Individuum anwenden, bejahen wir „weder noch verneinen wir irgend etwas, was auf dasselbe „Bezug hat“. Die gesamte Lehre Reids von den Namen und allgemeinen Begriffen ist nicht allein viel klarer, sondern kommt auch der richtigen Lehre von der Mitbezeichnung (connotation) der Namen viel näher als diejenige Hamiltons und Mansels.³⁾

¹⁾ Essays on the Intellectual Powers, Works, S. 404. Unter Ideen meint Reid hier, wie er ausführlich erklärt, Attribute.

²⁾ Ebenda S. 412.

³⁾ Wenn Hamilton (Anmerkung zu S. 691) im Gegensatz zu Reid behauptet, daß es Definitionen gibt, die nicht Worterklärungen, sondern Begriffserklärungen sind, weil sie „die genauere Bestimmung des Inhalts eines „Begriffs“ zum Gegenstand haben, so besteht demnach keine wirkliche Meinungsverschiedenheit zwischen ihnen: der Inhalt eines Begriffs ist einfach die Mitbezeichnung (connotation) eines Namens.

Hamilton gibt eine ziemlich lange Auseinandersetzung, was unter Klarheit und Deutlichkeit eines Allgemeinbegriffs verstanden wird. Nach ihm ist ein Allgemeinbegriff klar, wenn wir ihn als ein Ganzes von anderen Allgemeinbegriffen, deutlich, wenn wir die Besonderheiten oder Attribute, deren Summe er ist, unterscheiden können (Lectures III, 158). Die letzte Behauptung ist verständlich. Was ist jedoch mit der ersten gemeint? Wenn wir nicht wissen, aus welchen Besonderheiten der Begriff zusammengesetzt ist, und sehen, daß er keine Existenz als in diesen Besonderheiten hat: wie können wir ihn dann so kennen, daß wir ihn von anderen Begriffen zu unterscheiden vermögen? Unser Autor hatte sicherlich keine klare Vorstellung von dem, was eine Vorstellung klar macht; und der Beweis dafür ist, daß er als Teil seines Textes ein Zitat aus Essers Logik übernimmt, worin Esser die Klarheit eines Allgemeinbegriffs davon abhängig macht, daß wir imstande seien, nicht den Allgemeinbegriff selbst, sondern die unter ihm begriffenen Gegenstände zu unterscheiden; kurz, daß wir den Klassennamen richtig anwenden können.

Nach Esser „wird ein Allgemeinbegriff klar genannt, wenn der Grad des „Bewußtseins, das ihn begleitet, ausreicht, nicht ihn selbst von anderen Allgemeinbegriffen zu unterscheiden, sondern das, was wir in ihm und „durch ihn denken von dem zu unterscheiden, was wir in anderen Begriffen und durch sie denken“.*) Und „absolut klare Begriffe“ sind „solche, „deren Gegenstände“ (nicht, wie Hamilton sagt, die selbst) „unmöglich mit „etwas anderem bekannten oder unbekannten verwechselt werden können“**) (Lectures III, 160, 161). Nach Esser steht also die Klarheit eines Allgemeinbegriffs in Beziehung zu seinem Umfang, die Deutlichkeit zu seinem Inhalt. Dies ist nicht das einzige Beispiel, daß unser Autor seinen eigenen Auseinandersetzungen mit Stellen aus anderen Autoren zur Hilfe kommt, die von einem mehr oder weniger verschiedenen Gesichtspunkt als seinem eigenen aus geschrieben sind.

Anmerkung des Übersetzers: Die hier zitierten Stellen lauten im Original, (Esser, System der Logik, Münster 1830):

*) (Seite 91, § 46.) *„Ein Begriff heißt klar (notio clara), wenn mit ihm ein so großer Grad des Bewußtseins verbunden ist, als hinreicht, um dasjenige, welches durch den Begriff vorgestellt wird, von demjenigen, welches durch andere Begriffe vorgestellt wird, zu unterscheiden.“*

**) (Ebenda S. 92.) *„Allein absolut klare Begriffe, d. i. solche Begriffe, deren Gegenstand unmöglich mit einem anderen, bekannten oder unbekannten, Gegenstand verwechselt werden könnte. . . .“*

Kapitel 18.

Vom Urteil.

Obwohl die Behauptung, daß unser Denken sich durch Allgemeinbegriffe vollzieht, wie aus dem letzten Kapitel hervorgeht, wenn nicht positiv unrichtig, so doch mindestens ein ungenauer und irreführender Ausdruck der Wahrheit ist, so darf daraus nicht geschlossen werden, daß Hamiltons Auffassung der Logik, die sich gänzlich auf diese Behauptung gründet, jedes Wertes entbehren müsse. Viele Autoren haben gute und wertvolle Auseinandersetzungen der Prinzipien und Regeln der Logik vom konzeptualistischen Standpunkt aus gegeben. Die Lehren, die sie über die Begriffe, über das Urteil und das Schließens aufgestellt, haben sich in gleichwertige Behauptungen über die Namen, Sätze und Argumente übertragen lassen. Diese waren in der Tat das, was die Autoren im Sinne hatten, und wenig war darin verfehlt, außer einer Ausdrucksweise, die philosophischer zu sein versuchte, als sie es zu sein verstand. Um von minder berühmten Beispielen zu schweigen, so trifft dies auf den ganzen eigentlich logischen Teil von Lockes Essay zu. Sein bewunderungswürdiges drittes Buch bedarf, um es auf das wissenschaftliche Niveau unserer Zeit zu heben, kaum einer anderen Änderung, als einer Korrektur, die allenthalben die Worte „abstrakte Idee“ ausmerzt, und sie durch „Mitbezeichnung des Klassennamens“ (connotation of the classname) ersetzt.

Demgemäß wollen wir zur Prüfung der Erklärung des Urteilens und Schließens schreiten, die Hamilton auf der Grundlage der Lehre von den Allgemeinbegriffen aufgebaut hat.

„Urteilen“, sagt er,¹⁾ „ist die Erkenntnis der Beziehung

¹⁾ Lectures III, 225, 226.

„der Kongruenz oder des Widerstreits, in der zwei Allgemeinbegriffe, zwei individuelle Dinge, oder ein Allgemeinbegriff und ein Individuum, zusammen verglichen, zueinander stehen. Diese Erkenntnis, als inneres Bewußtsein betrachtet, wird ein Urteil genannt. Betrachtet man sie, wie sie in der Sprache zum Ausdruck kommt, so nennt man sie einen Satz oder eine Prädikation.“

Um sicher zu sein, dies zu verstehen, müssen wir fragen: was ist unter einer Relation der Kongruenz oder des Widerstreites zwischen Allgemeinbegriffen gemeint? Hamiltons Definitionen von Wörtern zu Rate zu ziehen, ist, wie wir gesehen haben, kein sicherer Weg, den Sinn zu ermitteln, in dem er sie praktisch gebraucht; aber es ist einer der Wege, und wir sind verpflichtet, ihn in erster Instanz in Anwendung zu bringen. Wenige Seiten vorher hat er eine Art von Definition dieser Ausdrücke gegeben.¹⁾ „Allgemeinbegriffe werden in Beziehung zueinander kongruent oder übereinstimmend genannt, sofern sie in Gedanken verbunden, widerstreitend, sofern sie nicht verbunden werden können. Der Widerstreit bildet den Gegensatz der Begriffe.“ Der Gegensatz ist ein zweifacher. „1. Unmittelbarer oder kontradiktorischer Gegensatz, auch Widerspruch (repugnance) genannt; und 2. mittelbarer oder konträrer Gegensatz. Der erste ergibt sich, wenn der eine Allgemeinbegriff direkt oder durch einfache Negation aufhebt, was ein anderer aufgestellt hat; der letzte, wenn der eine Allgemeinbegriff dies nicht direkt oder durch einfache Negation, sondern durch Affirmation von etwas anderem bewirkt.“

Kongruente Allgemeinbegriffe bezeichnen also nicht Begriffe, die entweder ganz oder teilweise zusammenfallen, sondern solche, die gegenseitig vereinbar, die fähig sind, von demselben Individuum prädiert, in demselben Präsenten der Wahrnehmung oder derselben Repräsentation der Einbildungskraft verbunden zu werden. In einer Stelle ans Krug, die unser Autor als Teil seiner eigenen Darlegung übernimmt,²⁾ kommt dies noch klarer zum Ausdruck. „Identität ist nicht mit Übereinstimmung oder Kongruenz, Verschiedenheit nicht mit Widerstreit zu wechseln. Alle identischen Begriffe sind allerdings kongruent,

¹⁾ Lectures III, 213, 214.

²⁾ Ebenda 214.

„aber nicht alle kongruenten Begriffe sind identisch. So z. B. „sind Gelehrsamkeit und Tugend, Schönheit und Reichtum, Großmut und Gestalt kongruente Begriffe, sofern sie, „wenn wir an ein Ding denken, in dem Begriff, den wir uns „von ihm bilden, leicht verbunden werden können, obwohl sie „an sich sehr verschieden voneinander sind. In gleicher Weise „sind alle widerstreitenden Begriffe anders geartete und verschiedene Begriffe; denn wenn sie nicht verschieden wären, „könnten sie nicht miteinander in Widerstreit stehen. Andererseits aber sind nicht alle verschiedenen Begriffe widerstreitend, „sondern nur diejenigen, deren Verschiedenheit so groß ist, daß „jeder die Negation des anderen in sich schließt, wie z. B. „Tugend und Laster, Schönheit und Häßlichkeit, Reichtum und Armut.“¹⁾ So ausgelegt sagt die Lehre unseres Autors, daß urteilen erkennen heißt, ob zwei Allgemeinbegriffe, zwei Dinge, oder ein Allgemeinbegriff und ein Ding fähig sind, als Teile derselben geistigen Repräsentation zusammen zu bestehen. Dies will ich Hamiltons erste Theorie des Urteils nennen und, wie ich hinzuzufügen wage, seine beste.

Bald nachher aber fährt er fort:²⁾ „Wenn zwei oder mehr „Gedanken im Bewußtsein gegeben sind, so besteht im allgemeinen ein Bestreben in uns, in ihnen eine Beziehung der „Kongruenz oder des Wiederstreites zu entdecken und zu entwickeln; d. h. wir bemühen uns herauszufinden, ob diese Gedanken zusammen fallen werden oder nicht, ob sie zu einem

¹⁾ Anmerkung des Übersetzers: Dieses Zitat lautet im Original, (Wilh. Traug. Krug, „Denklehre oder Logik“, Königsberg 1806, S. 151, Anm. 1) wie folgt:

„*Einerleiheit und Einstimmung, sowie Verschiedenheit und Widerstreit* „*dürfen nicht mit einander verwechselt werden. Einerlei Begriffe sind freilich* „*auch einstimmig nach dem Grundsatz der absoluten Identität ($A = A$, § 17);* „*aber nicht alle einstimmige Begriffe sind darum einerlei. So sind Gelehr-* „*samkeit und Tugend, Schönheit und Reichtum, körperliche und geistige Größe,* „*einstimmige Begriffe, weil sie sich in der Vorstellung eines Objektes sehr wohl* „*verbinden lassen, ob sie gleich übrigens sehr verschieden sind. Ebenso sind* „*alle widerstreitende Begriffe freilich auch verschieden, weil sie sonst einander* „*gar nicht widerstreiten könnten; aber darum sind nicht alle verschiedene* „*Begriffe widerstreitend, sondern nur diejenigen, deren Verschiedenheit so weit* „*geht, daß der eine das Gegenteil des anderen enthält, z. B. Laster und Tugend,* „*Schönheit und Häßlichkeit, Armut und Reichtum.*“

²⁾ Lectures III, 226, 227.

„einzigen verschmolzen werden können oder nicht. Wenn sie „zusammen fallen, dann urteilen wir oder sagen aus, daß sie „kongruent oder vereinbar, wenn sie nicht zusammenfallen, daß sie „widerstreitend oder unvereinbar sind. So z. B. wenn wir „die Gedanken Wasser, Eisen und rosten vergleichen, so „finden wir sie kongruent und vereinigen sie zu einem einzigen „Gedanken: Wasser macht Eisen rosten; in diesem Falle „bilden wir ein Urteil.

„Wenn aber zwei Begriffe als kongruent beurteilt, mit „anderen Worten als einer gedacht werden, so kann man diese „ihre Einheit im Bewußtsein nur insofern realisieren, als einer „dieser Begriffe als ein Attribut oder eine Bestimmung des „anderen gedacht wird. Denn einerseits ist es uns unmöglich, „zwei Attribute als eines zu denken, d. h. zwei Dinge, die als „bestimmend, und doch keines von beiden als das andere „bestimmend und qualifizierend, angesehen werden; noch können „wir uns andererseits zwei Subjekte denken, d. h. zwei Dinge, „die als bestimmt, und dennoch keines von beiden als durch das „andere bestimmt oder qualifiziert, gedacht werden.“

In diesem Rückschritt vom *ignotum* zum *ignotius* ist das erste, was ermittelt werden muß, welche Beziehung zwischen einem Gedanken und einem anderen durch das Verbum „bestimmen“ (to determine) bezeichnet wird. Eine Erläuterung, wie sie unser Autor für nötig hält, ist wenige Seiten vorher zu finden. Er erklärte dort,¹⁾ daß er „mit der Bestimmung eines Begriffes“ meine, mehr Merkmale so hinzufügen, daß wir durch jedes von ihnen „die abstrakte Unbestimmtheit oder den Umfang „des Begriffes mehr und mehr beschränken oder bestimmen „(determine), bis endlich, wenn jedes Attribut hinzugefügt ist, „die Summe der in dem Begriff enthaltenen Attribute ver- „tauschbar wird mit der Summe von Attributen, deren Kom- „plement ein konkretes Individuum oder eine Realität ist.“ Wenn wir also die Definition an die Stelle dessen setzen, was sie definiert, so finden wir, daß die Ansicht unseres Autors ist, daß zwei Begriffe nur dann kongruent, d. h. fähig sein können, zu einem verschmolzen zu werden, wenn wir uns denken können, daß der eine dem anderen weitere Attribute hinzufügt. Dies ist noch nicht ganz klar. „Wir können z. B.²⁾ die beiden Attri-

¹⁾ Lectures III, 194.

²⁾ Ebenda 227.

„bute elektrisch und polar nicht als einen einzigen Begriff denken, wenn wir nicht das eine dieser Attribute in ein Subjekt verwandeln, das durch das andere zu bestimmen oder zu qualifizieren ist.“ Denken wir jemals die beiden Attribute elektrisch und polar als einen einzigen Begriff? Wir denken sie als verschiedene Teile desselben Begriffes, d. h. als Attribute, die beständig verbunden sind. „Wenn wir es aber tun, wenn wir sagen: das, was elektrisch ist, ist polar, so reduzieren wir sofort die Zweiheit auf eine Einheit; wir urteilen, dafs „polar“ eine der wesentlichen Eigenschaften des Begriffes ‚elektrisch‘ ist, oder dafs das, was elektrisch ist, in der Klasse von Dingen enthalten ist, die durch den gemeinsamen Charakter der Polarität gekennzeichnet werden“. Der gesperrte Druck dieser letzten Zeilen rührt von mir her; ich wünschte die Stelle hervorzuheben, aus der sich zuerst ein verständlicher Sinn ergibt. „Wir dürfen¹⁾ deshalb ein Urteil oder einen Satz genau dahin definieren, dafs sie das Produkt desjenigen Aktes sind, in dem wir aussagen, dafs von zwei als Subjekt und als Prädikat gedachten Begriffen entweder in der Quantität des Umfanges oder in der Quantität des Inhalts der eine einen Teil des anderen bildet oder nicht“.

Dies ist Hamiltons zweite Theorie des Urteils, die er genau drei Seiten nach der ersten ausspricht, ohne seinerseits im mindesten zu vermuten, dafs beide Theorien nicht ein und dasselbe sind. Sie unterscheiden sich jedoch um den ganzen Zwischenraum, der „ein Teil von“ von „zugleich mit“ trennt. Nach der ersten Theorie werden Begriffe als kongruent erkannt, wenn immer sie sich nicht gegenseitig widersprechen; wenn sie fähig sind, gleichzeitig miteinander objektiv realisiert zu werden; wenn die in beiden enthaltenen Attribute gleichzeitig demselben Gegenstande eigen sein können. Nach der zweiten Theorie sind sie nur kongruent, wenn der eine Begriff wirklich ein Teil des anderen ist. Der einzige Umstand, in dem beide Theorien einander ähnlich sind, besteht darin, dafs beide aus dem unbestimmten Ausdruck „fähig, in Gedanken verbunden zu werden“, entwickelt sind. Tatsächlich sind sie zwei verschiedene und widerstreitende Auslegungen dieses Aus-

¹⁾ Lectures III, 229.

drucks. Wie unvereinbar sie sind, erhellt, wenn wir zu Einzelheiten hinabsteigen. Krugs Beispiele, Gelehrsamkeit und Tugend, Schönheit und Reichtum usw., sind kongruent im ersten Sinne, weil sie Attribute sind, die in demselben Subjekt zusammen existierend gedacht werden können. Ist aber der Begriff Gelehrsamkeit ein Teil des Begriffes Tugend, der Begriff Schönheit ein Teil des Begriffes Reichtum oder vice versa? Hamilton würde schwerlich behaupten, daß sie dem Inhalt nach in der Relation eines Teiles zum Ganzen stehen; und die Relation die sie dem Umfang nach besitzen, ist nicht eine Relation zwischen den Begriffen, sondern zwischen den Aggregaten wirklicher Dinge, von denen sie prädiert werden können. Eines dieser Aggregate könnte ein Teil des anderen sein, obgleich es dies nicht ist; einer der Begriffe aber kann nie ein Teil des anderen sein. Niemand kann je den Begriff Schönheit in dem Begriff Reichtum finden oder umgekehrt.

So ist unser Autor sanft in die gewöhnliche konzeptualistische Theorie des Urteils zurückgeglitten, derzufolge es darin besteht, die Identität oder Nicht-Identität zweier Begriffe zu erkennen, und hält sich hinfort an sie mit einer Beharrlichkeit, wie wir sie nur irgend von ihm hätten erwarten können. Als seine abschließende Theorie des Urteils, auf der sich seine späteren logischen Spekulationen aufbauen, dürfen wir betrachten, daß ein Urteil eine Erkenntnis in Gedanken, ein Satz eine Aussage in Worten, daß ein Begriff ein Teil eines anderen ist oder nicht. Er gebraucht das Wort Begriff (zweifellos), um den Fall einzuschließen, in dem jeder der beiden Ausdrücke des Satzes ein Singular ist. Die beiden Begriffe, deren einer als ein Teil des anderen erkannt wird oder nicht, können entweder beide Allgemeinbegriffe, oder einer von ihnen kann eine geistige Repräsentation eines individuellen Gegenstandes sein.

Der erste Einwand, der, wie mir scheint, einem jeden bei Betrachtung dieser Definition aufstoßen muß, besteht darin, daß sie das wichtigste und charakteristischste Element eines Urteils oder eines Satzes übersieht. Urteilen oder sagen wir nie etwas aus, als über unsere bloßen Begriffe von Dingen? Füllen wir nicht Urteile und sagen wir nicht Sätze über wirkliche Dinge aus? Ein Allgemeinbegriff ist eine bloße Schöpfung des Geistes: er ist die geistige Repräsentation, die von einem Phänomen in uns gebildet wird; oder vielmehr, er ist ein Teil

dieser Repräsentation, gekennzeichnet durch ein Merkmal zu einem besonderen Zweck. Wenn wir aber urteilen oder aussagen, wird ein neues Element eingeführt, das der objektiven Realität, und eine neue geistige Tatsache, der Glaube. Unsere Urteile und die Aussagen, die sie aussprechen, bringen nicht nur unsere Art, wie wir uns die Dinge geistig vorstellen, zum Ausdruck, sondern auch die Überzeugung und die Gewissheit, daß die Tatsachen, wie wir sie gedacht haben, wirklich existieren; und eine Theorie der Urteile und Sätze, die dies nicht in Betracht zieht, kann nicht die wahre Theorie sein. Mit den Worten Reids¹⁾ „gebe ich den Namen Urteil jeder „Bestimmung des Geistes darüber, was wahr ist und was „falsch. Das ist es, was, wie mir scheint, die Logiker seit den „Tagen des Aristoteles Urteil genannt haben“. Und dies ist gerade das Element, das Hamiltons Definition übersieht.

Ich weiß, daß Hamilton eine scheinbare Antwort hierauf haben würde. Er würde vermutlich erwidern, daß der in der Zustimmung zu einem Satz enthaltene Glaube an die wirkliche Realität nicht außer Acht gelassen, sondern an einer anderen Stelle in Rechnung gebracht wird. Der Glaube, würde er sagen, ist nicht dem Urteil inhärent, sondern den Begriffen, die das Subjekt und das Prädikat des Urteils bilden. Denn diese sind entweder geistige Repräsentationen realer Gegenstände, die, wenn sie überhaupt im Geiste repräsentiert werden, als real repräsentiert werden müssen, oder Begriffe, die aus einem Vergleich realer Gegenstände gebildet werden und deshalb im Geiste als Allgemeinbegriffe von Realitäten existieren. Wenn wir von Gegenständen also urteilen und aussagen, die, wie wir wissen, eingebildet (imaginary) sind, so werden die Urteile von keinem Glauben an irgend eine reale Existenz außer derjenigen der geistigen Abbilder begleitet. Unser Autor nennt dies die „Präsentationen der Phantasie“. Wenn allerdings ein Urteil gebildet oder eine Aussage vollzogen wird über etwas Eingebildetes, das für wirklich gehalten wird, wie z. B. über ein Gespenst, so besteht ein Glaube an die reale Existenz nicht lediglich in dem geistigen Abbilde. Dieser Glaube aber ist nicht etwas, was der Vergleichung der Allgemeinbegriffe hinzugefügt wird; er bestand vielmehr bereits in den Allgemein-

¹⁾ Essays on the Intellectual Powers, Works, S. 415.

begriffen: ein Gespenst wurde als etwas gedacht, was eine reale Existenz hat.

Dies könnte schliesslich zugunsten Hamiltons vorgebracht werden, obwohl er selbst es nicht gesagt hat. Wenn es aber auch dem Einwand entgeht, daß das Element des Glaubens in der Definition des Urteils übersehen worden ist, so geschieht dies doch nur durch eine vollständige Umdrehung des logischen Definitionsverfahrens. Das Element des Glaubens oder der Realität kann allerdings in den Allgemeinbegriffen enthalten sein. Es hätte aber nie in diese hineingelangen können, wenn es nicht zuerst in den Urteilen vorhanden gewesen wäre, durch welche die Begriffe gebildet wurden. Wenn der Glaube an die Realität diesen Urteilen ursprünglich gefehlt hätte, so hätte er nie durch die Begriffe zu ihnen gelangen können. Der Glaube ist ein wesentliches Element in einem Urteil; in einem Allgemeinbegriff kann er gegenwärtig sein oder fehlen. Unser Autor und seine Anhänger verschieben diesen Teil des Gegenstandes bis zur Behandlung des Unterschieds zwischen richtigen und falschen Sätzen. Sie sagen dann, daß, wenn die Relation, die nach dem Urteil zwischen den Begriffen vorhanden ist, auch zwischen den entsprechenden Realitäten besteht, der Satz richtig, wenn nicht, daß er falsch ist. Wenn aber die Operation, durch die wir ein Urteil oder einen Satz bilden, überhaupt etwas in sich schließt, so ist es das Urteilen, daß das Urteil oder der Satz wahr ist. Die Erkenntnis, daß das Urteil wahr sei, ist nicht allein ein wesentlicher Teil, sondern das wesentliche Element des Urteils. Lassen wir sie aus, so bleibt nichts übrig als ein bloßes Spiel von Gedanken, in dem kein Urteil gefällt wird. Es ist unmöglich, die Idee des Urteils von der Idee der Wahrheit eines Urteils zu trennen. Denn jedes Urteil besteht in dem Urteilen, daß etwas wahr ist. Das Element des Glaubens bildet, statt etwas zufälliges zu sein, das mit Stillschweigen übergangen und nur implicite zugestanden werden kann, gerade den Unterschied zwischen einem Urteil und jeder anderen intellektuellen Tatsache; und es widerspricht allen Gesetzen der Definition, das Urteil durch irgend etwas anderes zu definieren. Gerade der Sinn eines Urteils oder eines Satzes ist etwas, was fähig ist, geglaubt oder nicht geglaubt zu werden, was wahr oder falsch sein, worauf man Ja oder Nein sagen kann. Und obwohl es nicht geglaubt werden kann, bevor man es erfasset oder (in

schlichten Worten) verstanden hat, so ist der wirkliche Gegenstand des Glaubens nicht der Allgemeinbegriff oder irgend eine Relation des Allgemeinbegriffs, sondern die erfafste Tatsache. Die Tatsache braucht keine äußere zu sein; sie kann eine Tatsache der inneren oder geistigen Erfahrung sein. Selbst dann aber ist die Tatsache ein Ding, ihr Allgemeinbegriff ein anderes, und das Urteil betrifft die Tatsache, nicht den Begriff. Die Tatsache kann rein subjektiv sein, wie z. B. dafs ich in der vorigen Nacht etwas geträumt habe; das Urteil aber ist nicht die Erkenntnis einer Relation zwischen dem Präsenten „Ich“ und dem Begriff „geträumt haben“, sondern die Erkenntnis einer wirklichen Erinnerung eines wirklichen Vorgangs.

Dieser erste und unwiderlegbare Einwand, dessen Kraft, je weiter wir vorschreiten, desto mehr ersichtlich werden wird, ist auf die konzeptualistische Lehre vom Urteil, wie man diese auch ausdrücken möge, und auf Hamiltons Lehre, als eine der Arten sie auszudrücken, anwendbar. Es gibt aber noch andere Einwände speziell gegen Hamiltons Form der Lehre.

In dem, was ich Hamiltons erste Theorie des Urteils nannte, fanden wir die Behauptung, die in einer Erkenntnis der Kongruenz oder des Widerstreits endigende Vergleichung könne sowohl zwischen „individuellen Dingen“, als zwischen Allgemeinbegriffen stattfinden. Nach seiner zweiten Theorie aber mufs mindestens einer der zu vergleichenden Ausdrücke ein Begriff sein. Denn ein Urteil ist nach dieser Theorie „das Produkt „desjenigen Akts, in dem wir aussagen, dafs von zwei als Subjekt und als Prädikat gedachten Begriffen der eine einen Teil „des anderen bildet oder nicht.“ Nun kann ein Allgemeinbegriff, d. i. ein Bündel von Attributen, ein Teil eines anderen Allgemeinbegriffs und ebenso ein Teil von unserem geistigen Bilde eines individuellen Gegenstandes sein; aber ein Begriff eines individuellen Gegenstandes kann nicht ein Teil von einem anderen Begriff eines individuellen Gegenstandes sein. Ein Gegenstand kann ein integrierender Teil eines anderen sein; aber er kann nicht, so wie man die Worte versteht, nach seinem Umfang oder Inhalt ein Teil eines Allgemeinbegriffes sein. Die St. Pauls Kathedrale ist ein integrierender Teil von London, aber weder ein Attribut von ihm, noch ein Gegenstand, von dem es prädiert werden kann.

Da also nach Hamiltons zweiter Theorie ein Urteil die

Erkenntnis der Relation zwischen einem Teil und dem Ganzen ist, sei es zwischen zwei Allgemeinbegriffen oder zwischen einem Allgemeinbegriff und einem individuellen Präseuten, so nimmt die Theorie an, daß der Geist, bevor er zu urteilen anfängt, sich mit Allgemeinbegriffen versehe. Dies ist nun nicht allein evident falsch, sondern das Gegenteil wird von Hamilton selbst in den entschiedensten Ausdrücken behauptet. Er sagt, und von niemand wird es geleugnet, daß jeder Allgemeinbegriff durch eine Aufeinanderfolge von Urteilen aufgebaut wird. Wir stellen uns geistig einen Gegenstand mit diesem oder jenem Attribut vor, weil wir zuerst geurteilt haben, daß er dieses Attribut in Wirklichkeit besitzt. Wir wollen sehen, was unser Autor über diesen Punkt in seinen Vorlesungen über Metaphysik sagt. Er sagt, daß in jedem geistigen Akt ein Urteil enthalten ist.

„Die vierte Bedingung¹⁾ des Bewußtseins, die als ganz „allgemein anerkannt vorausgesetzt werden kann, besteht darin, „daß es das Urteil einschließt. Ein Urteil ist der geistige „Akt, durch den ein Ding von einem anderen bejaht oder ver- „neint wird. Manchem mag es seltsam vorkommen, daß das „Bewußtsein, der einfache und primäre Akt der Intelligenz, „ein Urteil sein solle, das die Philosophen im allgemeinen“ (einschließlich Hamilton in seiner zweiten Theorie) „als eine zu- „sammengesetzte und abgeleitete Operation angesehen haben. „Dies ist indessen ein völliger Irrtum. Ein Urteil ist, wie ich „später nachweisen werde, ein einfacher Akt des Geistes; denn „jeder Akt des Geistes schließt ein Urteil in sich. Nehmen „wir die äußere oder die innere Existenz des Gegenstandes „wahr oder bilden wir sie uns ein, ohne sie zu bejahen? Nun, „diese grundlegenden Bejahungen sind die Bejahungen — mit „anderen Worten, die Urteile — des Bewußtseins.“

In einem späteren Teil seiner Abhandlung sagt er:²⁾ „Sie „werden sich erinnern, daß ich in der Erörterung des Bewußt- „seins im allgemeinen behauptete, das Bewußtsein schliesse „notwendigerweise ein Urteil ein, und da jeder Akt des Geistes „ein Akt des Bewußtseins sei, enthalte jeder Akt des Geistes „ein Urteil. Ein Bewußtsein ist notwendigerweise das Bewußt- „sein eines bestimmten Etwas; und wir können kein Bewußtsein

¹⁾ Lectures I, 204.

²⁾ Lectures II, 277, 278.

„von etwas haben, ohne virtuell seine Existenz zu bejahen, d. h. „ohne zu urteilen, daß es ist. Das Bewußtsein ist also primär „ein Urteil oder eine Bejahung der Existenz. Ferner ist das „Bewußtsein nicht bloß die Bejahung der nackten Existenz, „sondern die Bejahung einer gewissen qualifizierten, näher be- „stimmten Existenz. Wir sind uns nur in unserem und durch „unser Bewußtsein bewußt, daß wir existieren, daß wir in „diesem oder jenem besonderen Zustand existieren. daß wir so „und so affiziert, so und so handelnd sind. Und dieses oder jenes „Zustands der Existenz sind wir uns nur insofern bewußt, als „wir ihn in seiner Eigenart (as different) von irgend einem „anderen Zustand der Existenz unterscheiden, dessen wir uns „vorher bewußt gewesen sind und uns jetzt erinnern. Eine „solche Unterscheidung setzt aber im Bewußtsein die Bejahung „der Existenz eines Zustandes von bestimmtem Charakter und „die Verneinung eines anderen voraus. Dies war die Grundlage „für meine Behauptung, daß das Bewußtsein außer der Er- „innerung oder vielmehr einer gewissen Fortdauer der Repräsen- „tation notwendigerweise auch ein Urteil und einen Vergleich „in sich schliesse, und folglich, daß ein Vergleich oder ein „Urteil, weit davon entfernt ein Prozeß zu sein, der „stets auf die Erwerbung von Erkenntnis durch Vor- „stellung und Selbstbewußtsein folgt, als eine Be- „dingung des erwerbenden Prozesses in diesen ein- „geschlossen ist.“ Wenn das Urteil aber ein Vergleich von zwei Allgemeinbegriffen, oder zwischen einem Allgemeinbegriff und einem individuellen Gegenstande, und eine Erkenntnis ist, daß einer von ihnen einen Teil des anderen bildet (oder selbst nur kongruent mit ihm ist), so muß es ein Prozeß sein, „der stets „auf die Erwerbung von Erkenntnis“ oder, mit anderen Worten, auf die Bildung von Allgemeinbegriffen „folgt“. Die Theorie des Urteils im dritten Band der „Lectures“ gehört zu einer Denkart, die von der Theorie des Bewußtseins im ersten und zweiten Bande ganz und gar verschieden ist. Hamilton muß, als er mit der einen beschäftigt war, die andere zeitweilig vergessen haben.

Im dritten Bande selbst aber tritt uns diese Inkonsequenz noch offener entgegen. Dort wird uns mit klaren Worten gesagt:¹⁾

¹⁾ Lectures III, 117.

„Allgemeinbegriffe sowohl wie Schlüsse können auf Urteile zurückgeführt werden; denn der Akt des Urteilens, d. h. der Akt, ein Ding von einem anderen in Gedanken zu bejahen oder zu verneinen, ist das, worin der Verstand oder die Fähigkeit zu vergleichen im wesentlichen zum Ausdruck kommt. Ein Allgemeinbegriff ist ein Urteil. Denn einerseits ist er nichts als das Ergebnis eines vorausgegangenen Urteils oder einer Reihe von Urteilen, die in einem Wort, einem Zeichen fixiert und überliefert werden, und er wird nur vermittelt einer Fortsetzung desselben Prozesses durch Hinzufügung eines neuen Attributs erweitert. Andererseits ist es evident, daß er, da ein Allgemeinbegriff die Synthese oder Zusammenfassung und, wie ich hinzusetzen darf, ein Bericht eines oder mehrerer vorausgegangener Akte des Urteilens ist, in diese wieder aufgelöst werden kann. Jeder Allgemeinbegriff ist in der Tat ein Urteil oder ein *fasciculus* von Urteilen, nur daß diese Urteile in Gedanken nicht deutlich entwickelt und in Worten nicht formal ausgedrückt sind.“

Daß derselbe Philosoph diese Worte geschrieben und wenig mehr als hundert Seiten später ein Urteil als das Ergebnis eines Vergleichs von Allgemeinbegriffen entweder untereinander oder mit individuellen Gegenständen definiert hat, setzt, glaube ich, den Selbstwidersprüchen, die wir in Hamiltons Spekulationen so dick gesät gefunden haben, vollends die Krone auf. Daß dies bei einem Denker von solcher Fähigkeit vorliegt, läßt fast am eigenen und der Menschheit Verstande verzweifeln! Man hat das Gefühl, als ob es unmöglich wäre, über irgend einen der komplizierteren Gegenstände des Denkens die Wahrheit zu erlangen.

Es ist notwendig, entweder die eine oder die andere dieser Theorien fallen zu lassen. Entweder ist ein Allgemeinbegriff nicht „die Synthese und der Bericht eines oder mehrerer Akte des Urteilens“, oder ein Urteil ist nicht, wenigstens nicht in allen Fällen, die Erkenntnis einer Relation, von der ein Glied oder beide Glieder Allgemeinbegriffe sind. Das mindeste, was von Hamilton verlangt werden könnte, wäre, seine Lehre so zu modifizieren, daß sie zwei Arten von Urteilen zulasse: die eine, durch welche Allgemeinbegriffe gebildet werden, die andere, die auf ihre Bildung folgt. Wenn Allgemeinbegriffe gebildet worden

sind, und wir darauf zu ihrer Analyse schreiten, dann, könnte er sagen, bilden wir Urteile, die einen Allgemeinbegriff als ein Ganzes erkennen, von dem ein anderer ein Teil ist. Die Urteile aber, durch die wir die Allgemeinbegriffe konstruieren, und jedes nachfolgende Urteil, durch das wir sie, um Hamiltons eigene Worte zu gebrauchen, durch Hinzufügung eines neuen Attributs erweitern, haben mit der Vergleichung von Allgemeinbegriffen nichts zu schaffen: es sind die Anschauungen, die Intuitionen, das Präsente der Erfahrung, die wir in diesem Falle vergleichen und beurteilen.¹⁾

Wir wollen z. B. Hamiltons eigenes Beispiel eines Urteils,

¹⁾ Diese Art, einem Widerspruch aus dem Wege zu gehen, ist die einzige, zu der Mansel im wesentlichen seine Zuflucht genommen hat. Er unterscheidet, was er „psychologische“ Urteile nennt, von dem, was er als „logische“ Urteile bezeichnet. Psychologische Urteile sagen bloß aus, daß ein Gegenstand des Bewußtseins, sei es ein äußerer oder ein innerer, gegenwärtig ist. Sie „können allgemein aufgestellt werden in dem Satze: dies ist „hier.“ Dies sind die einzigen Urteile, die in der Bildung von Allgemeinbegriffen eingeschlossen und für sie notwendig sind; und diese Urteile sind, da sie etwas aussagen, was im gegenwärtigen Bewußtsein ist, notwendigerweise wahr. „Das psychologische Urteil darf aber nicht mit dem logischen „verwechselt werden. Jenes ist das Urteil einer Relation zwischen dem „bewußten Subjekt und dem unmittelbaren Objekt des Bewußtseins; dieses „das Urteil einer Relation, in der zwei Objekte des Denkens zu einander „stehen . . . Das logische Urteil enthält notwendigerweise zwei Allgemeinbegriffe, und muß daher als logisch und chronologisch der Vorstellung nachfolgend betrachtet werden, die nur einen erfordert“ (Prolegomena Logica, S. 53—56).

Die Operation aber, durch die ein Allgemeinbegriff konstruiert wird, setzt viel mehr voraus, als eine Erkenntnis der gegenwärtigen Existenz einer oder mehrerer Bewußtseinstatsachen und ein Urteil in der Form „dies ist hier“. Sie hat den ganzen Prozeß, Bewußtseinstatsachen zu vergleichen, zu erkennen oder, mit anderen Worten, zu urteilen, in welchen Punkten sie sich ähnlich sind, zur Voraussetzung. Sie schließt ein, daß der Geist in seinen „psychologischen Urteilen“ für die Intuitionen oder Präsentationen alles tut, was er, wie angenommen wird, für die Allgemeinbegriffe in den „logischen“ tut. Folglich liegt der Unterschied zwischen Mansels beiden Arten von Urteilen allein in ihrem Gegenstand, nicht in der geistigen Operation, und ist deshalb, wie er sagen würde, extra-logisch, dem ich hinzufüge, bedeutungslos. Im Text wird nachgewiesen werden, daß kein psychologischer Unterschied zwischen beiden besteht, und daß die Unterscheidung einer Klasse von Urteilen, die sich auf Präsentes, und einer anderen, die sich auf Allgemeinbegriffe bezieht, sowie die Namengebung „logischer Urteile“ an diese letzte Klasse, sich auf eine falsche Theorie gründet.

„Wasser macht Eisen rosten“ benutzen und annehmen, daß diese Wahrheit für uns neu ist. Ist es nicht fast ein Spott, mit unserem Autor zu sagen, daß wir diese Wahrheit durch einen Vergleich „der Gedanken Wasser, Eisen und rosten“ erkennen? Hätte er nicht sagen müssen, der Tatsachen Wasser, Eisen und rosten? Und selbst dann: ist ‚vergleichen‘ der richtige Name für die geistige Operation? Wir untersuchen nicht, ob drei Gedanken übereinstimmen, sondern ob drei äußere Tatsachen zusammen existieren. Und wenn wir bis zum Tage des jüngsten Gerichts lebten, würden wir das Urteil, daß Wasser Eisen rosten macht, nie in unseren Allgemeinbegriffen finden, falls wir es nicht vorher in dem äußeren Phänomen gefunden hätten. Das Urteil drückt eine Sequenz und das, was wir eine Verursachung nennen, aus, nicht zwischen unseren Allgemeinbegriffen, sondern zwischen zwei sinnlichen Präsenten von feuchtem Eisen und Rost. Wenn wir bereits geurteilt haben, daß diese Sequenz außer uns, d. h. unabhängig von unseren intellektuellen Kombinationen existiert, so erkennen wir sie, und einmal erkannt, kann sie ihren Weg in unsere Allgemeinbegriffe finden. Wir können aber nicht aus einem Allgemeinbegriff ein Urteil entnehmen (elicit), das wir vorher nicht hineingelegt haben, dem wir in dem Akt, den Allgemeinbegriff zu bilden, nicht bewußt zugestimmt haben. So oft wir also ein neues Urteil bilden, eine uns neue Wahrheit beurteilen, ist das Urteil eine Erkenntnis nicht einer Relation zwischen Allgemeinbegriffen, sondern einer Aufeinanderfolge, einer Koexistenz oder einer Ähnlichkeit zwischen Tatsachen.

Dies ist das kleinste Opfer in Hamiltons Theorie des Urteils, das seine Theorie des Bewußtseins befriedigend gestalten könnte. Wenn sie aber auch auf diese Weise mit einem Teil seines Systems, mit dem sie jetzt in Widerspruch steht, in Einklang gebracht wird, so würde sie deshalb doch nicht besser begründet sein. Sie könnte noch immer von Punkt zu Punkt gehetzt werden, unfähig irgendwo festen Fuß zu fassen. Denn wir wollen weiter annehmen, daß das Urteil nicht neu, daß die Wahrheit ‚Wasser macht Eisen rosten‘ uns längst bekannt sei. Falls wir wieder daran denken, und es uns als eine Wahrheit denken und ihm zustimmen: würden wir selbst dann von dem, was in unserem Geiste vorgeht, genaue Rechenschaft geben, wenn wir diesen Urteilsakt eine Vergleichung unserer

Gedanken, unserer Allgemeinbegriffe, unserer Begriffe von Wasser, rosten und Eisen nennen? Wir vergleichen nicht unsere künstlichen geistigen Gebilde, sondern befragen unsere direkte Erinnerung der Tatsachen. Wir rufen uns ins Gedächtnis zurück, daß wir gesehen oder aus glaubwürdigem Zeugnis erfahren haben, daß Eisen, wenn es lange Zeit in Berührung mit Wasser ist, rostet. Die Frage ist nicht eine Frage der Begriffe, sondern des Glaubens, des Glaubens an ein vergangenes sinnlich Präsentes und der Erwartung eines künftigen. Natürlich ist es psychologisch richtig, daß ich, wenn ich glaube, einen Begriff von dem besitze, was ich glaube; der letzte Appell aber richtet sich nicht an den Begriff, sondern an das Präsente oder die Anschauung. Wenn ich irgend im Zweifel bin: welches ist die Frage, die ich mir vorlege? Ist sie: denke ich oder stelle ich mir das Wasser vor, wie es das Eisen rosten macht? Oder frage ich: habe ich je wahrgenommen, und haben andere Menschen wahrgenommen, daß Wasser Eisen rosten macht? Zweifellos gibt es Menschen, deren Kriterium des Urteils die Relation zwischen ihren eigenen Allgemeinbegriffen ist; aber dies sind nicht diejenigen, deren Urteile die Welt in der Regel für wert gehalten hat sich anzueignen. Wenn die Frage zwischen Kopernikus und Ptolemäus davon abgehängt hätte, ob wir uns die Erde als sich bewegend und die Sonne als stillstehend, oder die Sonne als sich bewegend und die Erde als stillstehend denken, so, fürchte ich, würde der Sieg bei Ptolemäus gewesen sein.

Selbst wenn aber ferner das Urteilen gänzlich eine begriffliche Operation wäre, die in der Erkenntnis einer Relation zwischen Allgemeinbegriffen besteht, so bleibt zu beweisen, daß diese Relation die des Ganzen zum Teil ist. Wenn ich in einem Urteil im Vertrauen auf vorangegangene Urteile, die nach unserem Autor in dem Allgemeinbegriff überliefert sind, ein Ding von einem anderen aussage: könnte man selbst dann sagen, daß ein jedes solches Urteil in der Erkenntnis besteht, daß einer der Allgemeinbegriffe den anderen als Teil seiner selbst einschließt? Wenn ich urteile, daß Sokrates sterblich ist, oder daß alle Menschen sterblich sind: besteht dann das Urteil darin, daß ich mir bewußt bin, daß mein Allgemeinbegriff „sterblich“ ein Teil meiner Repräsentation des Sokrates oder meines Allgemeinbegriffs „Mensch“ ist?

Diese Lehre ignoriert die berühmte Unterscheidung, die,

wie ich vermute, in einer oder der anderen Gestalt von allen Philosophen zugegeben wird, der modernen Metaphysik aber in der Form am bekanntesten ist, in die sie von Kant gefaßt worden ist, — die Unterscheidung zwischen analytischen und synthetischen Urteilen. Analytische Urteile offenbaren, wie man annimmt, den Inhalt eines Allgemeinbegriffes, indem sie ausdrücklich von einer Klasse Attribute aussagen, die bereits ein Teil des betreffenden Allgemeinbegriffes waren und durch bloße Analyse desselben zu deutlichem Bewußtsein gebracht werden können. Synthetische Urteile dagegen sagen von einer Klasse Attribute aus, die nicht in dem Allgemeinbegriff enthalten sind, und von denen wir deshalb weder urteilen, noch urteilen können, daß sie ein Teil des Allgemeinbegriffes, sondern nur, daß sie mit den Attributen, die den Allgemeinbegriff bilden, tatsächlich vereinigt sind. Obwohl diese Unterscheidung sich unserem Autor aus vielen der ihm vertrauten Schriftsteller aufdrängte, so hat sie doch mit seiner Art zu denken so wenig gemein, daß er nur an sehr wenigen Stellen seiner Werke leise auf sie hinweist. An einer von ihnen¹⁾ spricht er jedoch von ihr als von etwas sehr wichtigem. Er sagt, daß er als Namen für sie die Ausdrücke „erklärend“ (explicative) und „erweiternd“ (ampliative) vorziehe,* und erörtert zwar nicht die Unterscheidung selbst, aber ihre Geschichte, ohne sich allem Anschein nach bewußt zu sein, daß seine eigene Theorie sie vollständig beseitigt. Nach dieser sind alle Urteile analytisch oder, wie er sie zu nennen vorzieht, explikativ. Selbst wenn er von seiner Theorie alles das aufgibt, was seiner eigenen Lehre von der Bildung der Allgemeinbegriffe widerspricht, würde der übrig bleibende Teil ihn zwingen zu behaupten, daß alle Urteile, die nicht neu sind, analytisch, und daß synthetische Urteile auf Wahrheiten oder angenommene Wahrheiten beschränkt sind, die wir zum ersten Male erfahren.

Dieser Zwiespalt zwischen unserem Autor und fast allen Philosophen, selbst denjenigen seiner eigenen allgemeinen Art zu denken (einschließlich Mausel), entsteht aus der Tatsache, daß er unter Allgemeinbegriff (concept) etwas anderes versteht, als sie in der Regel darunter verstanden haben. Der Allgemeinbegriff einer Klasse schließt nach Hamiltons Gebrauch des

¹⁾ Dissertations on Reid, S. 787, 788.

Wortes alle die Attribute ein, von denen wir geurteilt haben und noch urteilen, daß sie der ganzen Klasse gemeinsam sind. Er meint kurz unsere gesamte Kenntnis der Klasse. Bei den Philosophen im allgemeinen aber schließt der Allgemeinbegriff einer Klasse als solcher — mein Allgemeinbegriff „Mensch“ z. B. zum Unterschied von meiner geistigen Repräsentation eines individuellen Menschen — nicht alle Attribute ein, die ich dem Menschen zuschreibe, sondern nur solche, auf welche die Klassifikation gegründet ist, und die in dem Sinne des Namens enthalten sind. „Der Mensch ist ein lebendes Wesen“ oder „der Mensch ist vernunftbegabt“ würden sie analytische Urteile nennen, weil die Attribute „Leben“ und „Vernunft“ zu der Zahl derjenigen gehören, die in dem Allgemeinbegriff „Mensch“ bereits gegeben sind. Aber das Urteil „der Mensch ist sterblich“ würden sie als synthetisch bezeichnen, weil, allbekannt wie die Tatsache ist, es nicht bereits in dem Namen „Mensch“ selbst ausgesagt wird, sondern in dem Prädikat hinzugefügt werden muß.

Es ist einem Philosophen durchaus erlaubt (obwohl selten klug), die Bedeutung eines Wortes zu ändern, vorausgesetzt, daß er seinen Zweck gehörig zu erkennen gibt. Wenn er es aber tut, ist er verpflichtet, in der neuen Bedeutung sich selbst konsequent zu bleiben und nicht Sätze auf sie zu übertragen, die nur in der alten Bedeutung richtig sind. Diese Bedingung beobachtet Hamilton nicht. Es kommt oft bei ihm vor, daß verschiedene seiner Meinungen verschiedenen und unvereinbaren Denksystemen angehören, offenbar deshalb, weil er von früheren Autoren irgend eine Lehre beibehält, deren Grundlagen er durch andere umgestoßen hat. Seine ganze Theorie der Allgemeinbegriffe ist von einer derartigen Inkonsequenz, der Beibehaltung aller konzeptualistischen Schlüsse zugleich mit nominalistischen Prämissen, durchsetzt; und so ist es kein Wunder, wenn uns weitere Versehen derselben Art in jedem Teil der Einzelheiten begegnen. Das folgende ist eines der handgreiflichsten. Wie wir gerade erwähnten, schließt der Allgemeinbegriff einer Klasse im Sinne unseres Autors alle Attribute der Klasse ein, soweit der Denkende mit ihnen bekannt ist, also das Ganze seiner Kenntnis der Klasse. Dies ist Hamiltons eigene Lehre. Gleichzeitig mit dieser aber behält er eine Lehre bei, die der anderen Bedeutung von Allgemeinbegriffen angehört, diejenige, die ich der seinigen gegenüber gestellt habe. „Die

„Exposition¹⁾ des Inhaltes eines Begriffes wird seine Definition „genannt“; und ferner,²⁾ „Definition ist die Analyse eines zusammengesetzten Allgemeinbegriffes in seine komponenten Teile „oder Attribute.“ Ein Ding wird aber nicht in seine komponenten Teile zerlegt, wenn einige der Teile ausgelassen werden. Die beiden Ansichten zusammen genommen führen also zu der bemerkenswerten Konsequenz, daß die Definition einer Klasse die Gesamtheit dessen enthalten müßte, was von der Klasse bekannt ist. Diejenigen, die mit dem Allgemeinbegriff nicht alle bekannten Attribute der Klasse meinen, sondern nur solche, die in der Mitbezeichnung (connotation) des Namens enthalten sind, dürften vielleicht sagen, daß die Definition die Analyse des Allgemeinbegriffes ist; für Hamilton aber war dies nicht statthaft. Um die Inkonsequenz zu krönen, bietet³⁾ er uns noch sein immer bereites Beispiel „der Mensch ist ein vernunftbegabtes Tier“ als eine gute Definition und als ein typisches Muster von dem, was eine Definition ist: als ob die Begriffe „Tier“ und „vernunftbegabt“ das Ganze des Allgemeinbegriffes „Mensch“, nach seiner Bedeutung des Allgemeinbegriffes, die Gesamtsumme der der Klasse gemeinsamen Attribute erschöpften! Vor einer eingehenden Prüfung seiner Schriften würde man kaum glauben, wieviel Unbestimmtheit des Denkens unter dem glänzenden Schein philosophischer Genauigkeit, der ihn auszeichnet, verborgen ist und in demselben Atem zu argloser Zulassung entgegengesetzter Lehren führt.⁴⁾

¹⁾ Lectures III, 143.

²⁾ Ebenda 151.

³⁾ Ebenda 143, 144.

⁴⁾ Darin, daß er den Unterschied zwischen analytischen und synthetischen Urteilen nicht erkennt, ist bereits eingeschlossen, daß er niemals die Mitbezeichnung (connotation) der Namen erkennt. Dies genügt an sich, sein ganzes logisches System zu schädigen, und bildet einen wesentlichen Punkt der Inferiorität gegenüber den besten konzeptualistischen Denkern, die sie in der Tat, wenn auch in einer irreführenden Terminologie erkennen. Derselben Ursache kann auch der außerordentlich vulgäre Charakter der Erklärung zugeschrieben werden, die er in seiner achten Vorlesung für einige der wichtigsten metaphysischen Ausdrücke gibt. Den Unterschied z. B. zwischen wesentlichen (essential) und zufälligen (accidental) Qualitäten definiert er folgendermaßen: die wesentlichen Qualitäten eines Dinges sind diejenigen, „die es nicht verlieren kann, ohne daß es aufhört zu sein.“ Dies ist ein Rückschritt vom Konzeptualismus zum Realismus und beweist nur, daß er seine Definition von den realistischen Scholastikern einfach abgeschrieben

Wir kehren von Hamiltons Selbstwidersprüchen zu der Beschaffenheit der Frage selbst zurück. Wie man allgemein zugibt, ist das Wort ‚Urteil‘ von gleichem Umfang wie das Wort ‚Satz‘: ein Urteil muß so definiert werden, daß ein Satz sein Ausdruck in Worten ist. Wenn nun ein Urteil eine Relation zwischen Allgemeinbegriffen ausdrückt (was ich für den Zweck der gegenwärtigen Erörterung zugestanden habe), so repräsentiert der entsprechende Satz eben diese Relation durch Namen. Die Namen müssen deshalb Zeichen der Allgemeinbegriffe und die Allgemeinbegriffe der Sinn der Namen sein. Um dies anfrecht halten zu können, muß der Allgemeinbegriff so konstruiert werden, daß er nur aus denjenigen Attributen besteht, die durch den Namen mitbezeichnet (connoted) werden. Körperlichkeit, Leben, Vernunft und alle anderen Attribute des Menschen, die einen Teil der Bedeutung des Wortes bilden, sofern wir überall, wo diese Attribute nicht vorhanden sind, den Namen „Mensch“ vorenthalten würden, sind alle ein Teil des Allgemeinbegriffes. Sterblichkeit aber und alle die anderen menschlichen Attribute, die den Gegenstand von Abhandlungen über den menschlichen Körper oder über die menschliche Natur bilden, liegen nicht in dem Allgemeinbegriff, weil wir sie nicht von irgend einem Individuum bloß deshalb, weil wir es Mensch nennen, aussagen; sie bilden eine um soviel erweiterte Kenntnis. Der Allgemeinbegriff ‚Mensch‘ ist nicht die Summe aller Attribute eines Menschen, sondern nur der wesentlichen Attribute, derjenigen, die ihn zu einem Menschen machen; mit anderen Worten derjenigen, auf denen die Klasse Mensch beruht, und die durch den Namen mitbezeichnet werden — das, was die Essenz des Menschen genannt zu werden pflegte,

hat. In einem späteren Teil seiner „Lectures“ (IV, 11) vergift er *more suo* diese Definition und ersetzt sie durch eine eigene. In dieser zweiten Definition aber verrät er, daß er den wahren Sinn der von den Scholastikern in der Sprache eines falschen Systems so schlecht ausgedrückten Unterscheidung nie erkannt hat. Hamilton meint in seiner Unterscheidung zwischen wesentlichen und unwesentlichen Eigenschaften nur den Unterschied zwischen den Attributen des ganzen Genus und denjenigen, die auf einige seiner Spezies beschränkt sind. Hamiltons Kenntnis der scholastischen Schriften war außerordentlich; aber viele, die sich mit ihnen beschäftigt haben und nicht den zehnten Teil seiner Kenntnis besaßen, haben aus dem wichtigen Material des Denkens, das diese Schriften in Überfluß enthalten, weit mehr Nutzen gezogen und sich davon angeeignet, als er.

ohne was er nicht sein kann, oder, mit anderen Worten, nicht das sein würde, was er genannt wird. Ohne Sterblichkeit und ohne zweiunddreißig Zähne würde er immer noch ein Mensch genannt werden. Wir würden nicht sagen: dies ist kein Mensch; sondern wir würden sagen: dieser Mensch ist nicht sterblich, oder hat weniger als zweiunddreißig Zähne.

Anstatt deshalb mit Hamilton zu sagen, daß die Attribute, die den Allgemeinbegriff des Prädikats bilden, ein Teil derjenigen sind, die den Allgemeinbegriff des Subjekts ausmachen, müßten wir sagen, daß sie entweder ein Teil von ihnen oder unabänderlich mit ihnen verbunden sind, und zwar nicht in unserer Vorstellung, sondern tatsächlich. Urteile, in denen der Allgemeinbegriff des Prädikats ein Teil desjenigen des Subjekts ist, oder, um uns philosophischer auszudrücken, in denen die durch das Prädikat mitbezeichneten Attribute ein Teil derjenigen sind, die durch das Subjekt mitbezeichnet werden, sind eine Art identischer Propositionen. Sie gewähren uns keine Belehrung, sondern erinnern uns höchstens, wenn wir das Wort, welches das Subjekt des Satzes ist, verstanden haben, an das, was wir wußten, sobald das Wort ausgesprochen wurde. Urteile dieser Art sind entweder Definitionen oder Teile von Definitionen. Diese Urteile sind analytisch: sie analysieren die Mitbezeichnung des Subjektnamens und präzisieren gesondert die verschiedenen Attribute, die der Name kollektiv aussagt. Alle anderen behauptenden Urteile sind synthetisch und behaupten, daß irgend ein Attribut oder eine Gruppe von Attributen nicht ein Teil, sondern die unabänderlichen Begleiter derjenigen sind, die durch den Namen des Subjekts mitbezeichnet werden.¹⁾

¹⁾ Dies wird von Mansel vollkommen verstanden, der (Prolegomena Logica, S. 58) sagt: „Wenn ich aussage, daß $A = B$ ist, so meine ich nicht, „daß die Attribute, die den Allgemeinbegriff A bilden, identisch sind mit „denjenigen, die den Begriff B bilden; denn dies ist nur richtig in identischen „Urteilen. Ich meine vielmehr, daß der Gegenstand, in dem die eine Gruppe „von Attributen gefunden wird, derselbe ist wie derjenige, in dem die andere „gefunden wird. Behaupten, daß alle Philosophen dem Irrtum ausgesetzt „sind, heißt nicht, daß die Bedeutung des Ausdrucks ‚Philosoph‘ identisch „ist mit dem Ausdruck ‚dem Irrtum ausgesetzt‘, sondern daß die Attribute „die in diesen beiden verschiedenen Ausdrücken enthalten sind, in gewisser „Weise in demselben Subjekt vereinigt sind.“ Was Mansel hier deutlich ausspricht, war, obwohl weniger deutlich, in Hamiltons erster Theorie des Urteils, besonders wie er sie aus Krug illustrierte, enthalten. Indem er sich an jene

Es bleibt noch über einen anderen sehr hervorstechenden Zug in Hamiltons Theorie des Urteils einiges zu sagen. Nachdem er behauptet hat, daß wir in jedem Urteil „zwei Begriffe, „die als Subjekt und Prädikat gedacht sind“, vergleichen und aussagen, daß „der eine einen Teil des anderen bildet oder „nicht bildet“, setzt er hinzu: „entweder in der Quantität des „Umfangs oder in der Quantität des Inhalts“.¹) Er entwickelt diesen Unterschied wie folgt:²)

erste Theorie hielt und den Allgemeinbegriff auf die durch den Namen mit-bezeichneten Attribute beschränkt — denn diese Beschränkung ergibt sich klar aus seiner Definition eines Allgemeinbegriffs (S. 60) in Verbindung mit anderen Stellen —, ist Mansel, wie mir scheint, der Wahrheit viel näher als Hamilton, und würde ihm vielleicht noch näher sein, wäre er nicht in den Maschen der Hamiltonschen Terminologie verwickelt.

Ein Beispiel, wie diese Terminologie ihn beherrscht, bildet seine sonderbare Behauptung (S. 184, 185), daß jeder Allgemeinbegriff als Bedingung seiner Denkbarkeit „eine Mehrheit von Attributen enthalten muß; denn eine „einfache Idee ist, wie ein *sumum genus*, an sich undenkbar.“ Undenkbar ist sie gewiß, aber nicht in einem Sinne, in dem die Denkbarkeit von einem Allgemeinbegriff gefordert wird, sondern nur in dem Sinne, daß sie nicht getrennt denkbar ist. „Einfache Ideen werden nie als solche gedacht, sondern „nur sofern sie Teile eines zusammengesetzten Gegenstandes bilden;“ mit anderen Worten, sie sind undenkbar in dem Sinne, in dem nach Hamiltons und Mansels eigener Lehre alle Allgemeinbegriffe undenkbar sind.

Aus einer ähnlichen Verwicklung, obwohl seine Darlegung von Definition und Einteilung entschieden besser ist als diejenige Hamiltons, folgt er diesem Philosophen, indem er diese letzte logische Operation als eine Teilung des Allgemeinbegriffs behandelt: als ob der Allgemeinbegriff geteilt würde durch eine Teilung der Dinge, von denen er prädiert werden kann.

Dr. McCosh ist der Ansicht (S. 294), daß es Urteile gibt (andere als diejenigen, in denen die Prädikate Eigennamen sind), welche Attribute weder bejahen noch verneinen, nämlich diejenigen, in denen wir, wie er es nennt, „bloße Abstrakta“ vergleichen. „Solche Urteile können wir nicht „attributiv nennen; es würde also nicht richtig sein zu sagen, daß 4 ein „Attribut von $2+2$ ist.“ Aber ist nicht „4 geben“ ein Attribut von $2+2$? Weiterhin (S. 333) sagt er, daß das Prädikat in dieser Klasse von Urteilen „weder Quantität noch Umfang hat, denn es ist kein Klassenbegriff. Wenn „wir sagen $3 \times 3 = 9$, so umfaßt weder das Subjekt noch das Prädikat eine „unbestimmte Anzahl von Gegenständen.“ Die in 9 enthaltenen Gegenstände sind neun Äpfel, neun Murmeln, neun Stunden, neun Meilen und alle die anderen Vereinigungen, von denen neun prädiert werden kann. Jedes Zahlwort ist der Name einer Klasse und zwar einer sehr inhaltsreichen Klasse, die aus Dingen aller nur denkbaren Qualitäten besteht. Und dieselbe Bemerkung gilt von 3×3 .

¹) Lectures III, 229.

²) Ebenda 231—233.

„Wenn das Subjekt oder der bestimmte Begriff als das
 „enthaltende (containing) Ganze betrachtet wird, so haben wir
 „ein Inhaltsurteil (intensive or comprehensive proposition); wenn
 „das Prädikat oder der bestimmende Begriff als das enthaltende
 „Ganze betrachtet wird, so haben wir ein Umfangsurteil (exten-
 „sive proposition)... Die Relation zwischen Subjekt und Prädikat
 „ist in der Relation zwischen dem Ganzen und dem Teil ent-
 „halten; denn wir können stets entweder den bestimmenden
 „oder den bestimmten Begriff als das Ganze betrachten, das
 „den anderen einschließt. Das Ganze indessen, welches das
 „Subjekt, und das Ganze, welches das Prädikat bildet, sind ver-
 „schieden, da sie auf verschiedene Weise durch die entgegen-
 „gesetzten Quantitäten des Inhaltes und des Umfanges bestimmt
 „werden. Und da das Subjekt und das Prädikat notwendiger-
 „weise in der Relation dieser umgekehrten Quantitäten zuein-
 „ander stehen, ist es, soweit der Sinn in Betracht kommt, offen-
 „bar gleichgiltig, ob wir das Subjekt als das Inhalts ganze
 „betrachten, das das Prädikat enthält, oder das Prädikat als das
 „Umfangsganze, das das Subjekt enthält. Tatsächlich ist es in
 „einzelnen Urteilen selten ersichtlich, welches der beiden Ganzen
 „gemeint ist; denn die Kopula ‚ist, est‘ usw. bezeichnet ebenso
 „die eine Form der Relation wie die andere. So ist in dem
 „Urteil ‚der Mensch ist zweibeinig‘ die Kopula vertausch-
 „bar mit ‚enthält oder schließt ein‘; denn das Urteil will
 „sagen ‚Mensch schließt zweibeinig ein‘, d. h. das Subjekt
 „‚Mensch‘, als ein dem Inhalt nach ganzer oder komplexer
 „Begriff, enthält als einen Teil das Prädikat ‚zweibeinig‘.
 „Ferner entspricht in dem Urteil ‚der Mensch ist ein Zwei-
 „füßler‘ die Kopula dem ‚ist enthalten unter‘; denn dieses
 „Urteil ist gleichbedeutend mit ‚der Mensch ist unter den
 „Zweifüßlern enthalten‘, d. h. das Prädikat ‚Zweifüßler‘,
 „weil dem Umfang nach ein Ganzes oder eine Klasse, enthält in
 „sich als einen Teil das Subjekt ‚Mensch‘. Tatsächlich aber
 „zeigt keines der beiden Urteile unzweideutig, ob es als ein
 „Inhalts- oder ein Umfangsurteil anzusehen ist; in einem ein-
 „zelnen Urteil ist dies auch von keiner Bedeutung. Alles, was
 „man sagen kann, besteht darin, daß die eine Ausdrucksform
 „sich besser für die eine, die andere sich besser für die andere
 „Art des Urteils eignet. Erst wenn Urteile zu Syllogismen
 „verbunden werden, wird es evident, ob das Subjekt oder das

„Prädikat das Ganze ist, in oder unter dem das andere enthalten ist; und nur indem so die Unterscheidung zwei verschiedene, zwei kontrastierende Formen des Schließens bildet — die allgemeinsten Formen, da in jeder von diesen jede andere eingeschlossen ist —, wird sie in Bezug auf Allgemeinbegriffe und Urteile notwendig.“

Ich will mich nicht bei solchen Einwendungen gegen diese Stelle aufhalten, die hinreichend dargelegt worden sind. bei der Ungehörigkeit z. B. zu sagen, daß der Begriff ‚Mensch‘ das Prädikat ‚zweibeinig‘ enthält, wenn dieses Attribut evident nicht ein Teil der Bedeutung des Wortes ist; oder daß es der Sinn eines Urteils ist, daß ein Attribut einen Teil eines Allgemeinbegriffes bildet. Denn das kann es das erste Mal, wo es bemerkt wird, unmöglich sein; und niemals ist es das, was durch ein Urteil ausgesagt wird, außer durch solche, die zugestandenemassen Definitionen sind. Alle diese Erwägungen übergehe ich jetzt und will der Theorie unseres Autors sogar die nötige Korrektur zuteil werden lassen, indem ich für die Urteile den ihnen angehörenden alternativen Sinn wieder herstelle, nämlich daß ein gewisses Attribut entweder ein Teil einer gegebenen Gruppe von Attributen ist, oder unabänderlich mit ihnen koexistiert. Nachdem wir so die in der zitierten Stelle enthaltene Lehre von allen Irrtümern befreit haben, die nur zufällige sind und nicht in ihrem Wesen liegen, können wir sie folgendermassen aufstellen. Jedes Urteil kann in zwei Bedeutungen verstanden werden. von denen die eine die andere einschließt, insofern als, wenn eine von ihnen wahr ist, die andere es ebenfalls ist, beide aber nichtsdestoweniger verschieden sind; von denen nur eine dem Geiste gegenwärtig sein mag und es gewöhnlich auch ist, ohne daß die gebrauchten Worte stets zeigen, welche. So z. B. kann ‚alle Menschen sind Zweifüßler‘ entweder bedeuten, daß die Gegenstände, die wir ‚Menschen‘ nennen, sämtlich unter die ‚Zweifüßler‘ genannten Gegenstände gezählt werden — darin besteht die Auslegung des Urteils als Umfangsurteil; oder daß das Attribut, zwei Füße zu haben, eines der Attribute, die den Begriff ‚Mensch‘ bilden, ist oder mit ihnen koexistiert — und dies ist die Interpretation des Urteils als Inhaltsurteil.

Ich behaupte: daß diese beiden angenommenen Bedeutungen des Urteils nicht zwei Tatsachen oder Gegenstände des Denkens

sind, die wechselseitig auseinander erschlossen werden können, sondern daß sie eine und dieselbe nur auf verschiedene Weise geschriebene Tatsache sind; daß die angenommene Bedeutung als Umfangsurteil überhaupt keine Bedeutung ist, solange sie nicht durch die andere als Inhaltsurteil interpretiert wird; daß alle Allgemeinbegriffe und allgemeinen Namen, die in Urteilen auftreten, dem Inhalt nach konstruiert werden müssen, und daß ihr Inhalt ihre ganze Bedeutung ausmacht.

Daß die Bedeutung als Umfangsurteil folgt, wenn die Bedeutung als Inhaltsurteil gegeben ist, ist ein Punkt, in dem beide Seiten übereinstimmen. Wenn das mit ‚Zweifüßler‘ bezeichnete Attribut entweder eines der mit ‚Mensch‘ bezeichneten Attribute oder immer mit ihnen verbunden ist, so sind wir berechtigt auszusagen, daß die Klasse ‚Mensch‘ in der Klasse ‚Zweifüßler‘ eingeschlossen, ein Teil von ihr ist. Ich behaupte aber, daß diese zweite Aussage nicht ein Schluss aus der ersten, sondern eine bloße Wiederholung derselben ist. Denn was ist die zweite Aussage, wenn wir jede Beziehung zu den Attributen weglassen? Sie kann dann nur meinen, daß wir die Tatsache unabhängig von den Attributen ermittelt haben, d. h. daß wir das zusammengesetzte Ganze ‚alle Menschen‘ und das noch mehr zusammengesetzte Ganze ‚alle Zweifüßler‘ untersucht und gefunden haben, daß alle jene unter diesen enthalten waren. Sagen wir das aus? Oder würde es wahr sein? Sicherlich hat niemand von uns, selbst nur mit seinem geistigen Auge, eines dieser Ganzen repräsentiert; noch weniger haben wir sie als Realitäten verglichen und festgestellt, daß die Tatsache sich verhält, wie sie behauptet wird. Dies hätte auch durch keine andere als eine unendliche Macht geschehen können; denn alle Menschen und alle Zweifüßler, außer einigen verhältnismäßig wenigen, haben entweder aufgehört zu existieren oder sind noch nicht zum Dasein gelangt. Was meinen wir also, wenn wir eine Aussage über alle Menschen machen? Der Ausdruck meint nicht alle und jeden einer gewissen großen Anzahl individuell erkannter oder repräsentierter Gegenstände. Er meint alle und jeden einer nicht festgestellten, unbestimmten Zahl meistens überhaupt nicht gekannter oder repräsentierter Gegenstände, die aber, wenn sie in den Bereich unserer Erkenntnis gelangten, an dem Besitz einer gewissen Gruppe von Attributen, nämlich derjenigen, die die Mitbezeichnung des Wortes bilden, erkannt

werden könnten. ‚Alle Menschen‘ und ‚die Klasse Mensch‘ sind Ausdrücke, die auf nichts hinweisen, als auf Attribute; sie können nicht anders als nach ihrem Inhalt interpretiert werden. Zu sagen, alle Menschen sind Zweifelsler, heisst nur, dafs, wenn die Attribute des Begriffes ‚Mensch‘ gegeben sind, das Attribut, ein Zweifelsler zu sein, zugleich mit ihnen gefunden werden wird; und das ist der Sinn dem Inhalt nach. Wenn das Urtheil mit dem Begriff ‚Mensch‘ nichts zu schaffen hat, ausser in Bezug auf seinen Inhalt, so ist das noch weniger der Fall mit dem Begriff ‚Zweifelsler‘. Wenn ich sage, alle Menschen sind Zweifelsler: was hat meine Aussage mit der Klasse ‚Zweifelsler‘ ihrem Umfang nach zu tun? Geht der Rest der Klasse, nachdem der Mensch abgezogen worden ist, mich irgend etwas an? Mufs ich selbst wissen, ob überhaupt ein Rest bleibt? Ich denke an nichts derartiges, sondern nur an das Attribut ‚zweifelsig‘ und beabsichtige dies zu präzisieren. Ich denke daran als an ein Attribut des Menschen; das aber, wovon es sonst ein Attribut sein kann, kümmert mich nicht weiter. So sind alle Urtheile, in denen allgemeine Namen auftreten, und folglich alle Schlüsse nur Inhaltsurtheile oder -schlüsse. Urtheile und Schlüsse mögen dem Umfang nach geschrieben werden; sie werden aber stets dem Inhalt nach verstanden. Die einzige Ausnahme bildet der Fall von Urtheilen, die für den Inhalt keine Bedeutung, und mit Begriffen nichts zu tun haben, d. i. diejenigen, in denen sowohl das Subjekt als auch das Prädikat Eigennamen sind, wie z. B. Tullius ist Cicero, oder St. Paul ist nicht St. Peter. Diese Worte mitbezeichnen (connote) nichts; und die einzige Bedeutung, die sie haben, ist das Individuum, das sie bezeichnen. Wo aber für den Inhalt oder, mit anderen Worten, für die Mitbezeichnung eine Bedeutung möglich ist, ist diese immer die eine beabsichtigte. Und man wird finden, dafs Hamiltons Unterscheidung zwischen einem Inhalts- und einem Umfangsschluss, obwohl er grossen Nachdruck auf sie legt, nur, wie wir später sehen werden, eine Superfötation der Logik ist.

Es verlohnt sich hinzuzufügen, dafs selbst, wenn zugegeben werden könnte, dafs allgemeine Urtheile in Bezug auf Umfang eine Bedeutung haben, die fähig wäre als verschieden von derjenigen des Inhalts aufgefasst zu werden, Hamilton dennoch mit seiner Ansicht im Unrecht sein würde, dafs die Erkenntnis

dieser Bedeutung von einem Vergleich der Allgemeinbegriffe abhängt oder sich möglicherweise aus ihm ergeben könnte. Wie ich vorher bemerkt habe, gehört der Umfang eines Allgemeinbegriffes nicht wie der Inhalt zu seinem inneren Wesen; er ist eine äufere und gänzlich zufällige Relation des Allgemeinbegriffes; und keine Betrachtung oder Analyse des Allgemeinbegriffes selbst wird uns etwas darüber sagen. Er ist ein abstrakter Name für das Aggregat von Gegenständen, welche die in dem Allgemeinbegriff enthaltenen Attribute besitzen; und ob dieses Aggregat gröfser ist oder kleiner, hängt nicht von irgend welchen Eigenschaften des Allgemeinbegriffes ab, sondern von den unbegrenzten erzeugenden Kräften der Natur.

Kapitel 19.

Vom Schliessen.

Gemeinsam mit der Mehrzahl moderner Schriftsteller über Logik, deren Ausdrucksweise im allgemeinen die der konzeptualistischen Schule ist, betrachtet Hamilton das Schliessen wie er das Urteil betrachtet; d. h. er ist der Meinung, daß es in einer Vergleichung von Begriffen besteht, entweder von Begriffen untereinander, oder von Begriffen mit den geistigen Repräsentationen individueller Gegenstände. Nur im einfachen Urteil werden zwei Begriffe unmittelbar verglichen, im Schliessen mittelbar. Schliessen ist die Vergleichung von zwei Begriffen vermittelt eines dritten. So sagt er:¹⁾ „Schliessen ist ein Akt „mittelbaren Vergleichens oder Urteilens: denn schliessen heißt „erkennen, daß zwei Begriffe in der Relation eines Ganzen und „seiner Teile zueinander stehen, vermittelt einer Erkenntnis, „daß diese Begriffe jeder für sich in derselben Relation zu „einem dritten stehen“. Die Grundlage alles Schliessens ist also „das selbst-evidente²⁾ Prinzip, daß ein Teil des Teiles ein „Teil des Ganzen ist.“ „Ohne Schliessen³⁾ würden wir auf eine „Erkenntnis desjenigen beschränkt gewesen sein, was durch „unmittelbare Intuition gegeben wird; wir würden unfähig „gewesen sein, irgend eine Folgerung aus dieser Erkenntnis zu „ziehen, und ausgeschlossen von der Entdeckung jener zahllosen „Menge von Wahrheiten, die, obwohl von hoher, von aller- „höchster Wichtigkeit, nicht selbst-evident sind“. Diese Erkenntnis, daß wir durch bloßes Schliessen eine „zahllose Menge

¹⁾ Lectures III, 274.

²⁾ Ebenda 271.

³⁾ Ebenda 277.

von Wahrheiten“ entdecken, die einen sehr großen Teil unserer ganzen realen Erkenntnis bilden, steht, wie man finden wird, in schreiendem Gegensatz zu unseres Autors Theorie des Schlußverfahrens und zu seiner ganzen Anschauung von der Natur und den Funktionen der Logik, der Wissenschaft des Schließens. Diese Inkonsequenz aber hat er mit fast allen Schriftstellern über Logik gemein, weil sie ebenso wie er eine Theorie der Wissenschaft lehren, die zu klein und zu eng ist, um ihre eigenen Tatsachen enthalten zu können.

Ungeachtet der großen Zahl von Philosophen, welche die oben angeführte Definition als eine richtige Erklärung des Schließens betrachtet haben, liegen die Einwände gegen sie so klar auf der Hand, daß man es kaum und erst nach ernster Überlegung über sich gewinnen kann, sie anzusprechen: so unmöglich scheint es in der Tat, daß so augenfällige Schwierigkeiten immer unbemerkt übergangen werden, wenn sie nicht eine bequeme Antwort zulassen. Schließen ist, wie man uns sagt, eine Art festzustellen, daß ein Begriff ein Teil eines anderen ist; und der Nutzen des Schließens besteht darin, daß es uns befähigt, Wahrheiten zu entdecken, die nicht selbst-evident sind. Wie aber ist es möglich, daß eine Wahrheit, die darin besteht, daß ein Begriff ein Teil eines anderen ist, nicht selbst-evident sei? Die Begriffe sind der Annahme nach beide in unserem Geiste. Um wahrzunehmen, aus welchen Teilen sie zusammengesetzt sind, bedarf es sicherlich weiter nichts, als daß wir unsere Aufmerksamkeit auf sie heften. Wir können sicherlich unser Bewußtsein nicht auf zwei Ideen in unserem Geiste konzentrieren, ohne mit Gewißheit zu erkennen, ob eine von ihnen als ein Ganzes die andere als einen Teil einschließt. Wenn wir den Begriff ‚Zweifüßler‘ und den Begriff ‚Mensch‘ haben, und wissen, was sie sind, so müssen wir auch wissen, ob der Begriff eines Zweifüßlers ein Teil des Begriffes ist, den wir uns von einem Menschen bilden. In diesem Falle ist die einfach introspektive Methode an ihrem Platze. Wir können nicht nötig haben, über unser Bewußtsein der Begriffe selbst hinauszugehen.

Wenn es überdies wirklich der Fall wäre, daß wir zwei Begriffe vergleichen können, ohne zu entdecken, ob einer von ihnen ein Teil des anderen ist, so ist es doch unmöglich zu verstehen, wie wir befähigt werden könnten, dies dadurch zu

erreichen, daß wir jeden von ihnen mit einem dritten vergleichen. A, B und C sind drei Begriffe, und es wird angenommen, daß wir wissen, daß A ein Teil von B, und B ein Teil von C ist; bevor wir aber diese beiden Sätze zusammenstellen, wissen wir nicht, daß A ein Teil von C ist. Wir haben B in C intuitiv, durch direktes Vergleichen wahrgenommen; aber was ist B? Der Annahme nach ist es und wird es wahrgenommen als A und etwas mehr. Wir haben also durch direkte Intuition wahrgenommen, daß A und etwas mehr ein Teil von C ist, ohne wahrzunehmen, daß A ein Teil von C ist. Hier ist sicherlich eine große psychologische Schwierigkeit zu überwinden, gegen welche die Logiker der konzeptualistischen Schule überraschend blind gewesen sind.

Wenn wir uns bemühen, zwar nicht zu verstehen, was sie sagen, denn sie sehen der Frage nie gerade ins Gesicht, sondern uns zu denken, was sie etwa vorbringen könnten, um diese augenscheinliche Widersinnigkeit zu mildern, so stoßen wir auf zweierlei. Man kann sagen, daß, wenn ein Begriff in unserem Bewußtsein ist, wir aber nicht wissen, ob etwas ein Teil von ihm ist oder nicht, dies darin seinen Grund hat, daß wir einige seiner Teile vergessen haben. Wir besitzen den Begriff, sind uns aber nur eines Teils von ihm bewußt, und er verrichtet seine Arbeit in unseren Gedankenfolgen nur symbolisch. Oder man kann sagen, daß zwar alle Teile des Begriffs, aber daß sie nur undeutlich in unserem Bewußtsein sind. Der Sinn der Wendung „einen deutlichen Begriff haben“ ist nach Hamilton, daß wir die Merkmale oder Attribute, aus denen er zusammengesetzt ist, unterscheiden können. Die zugegebene Tatsache, daß wir undeutliche Begriffe haben können, darf also als Beweis angeführt werden, daß wir einen Begriff besitzen und dennoch auferstande sein können, mit Bestimmtheit zu sagen, was darin enthalten ist. Dies sind die besten oder vielmehr einzigen angängigen Argumente, die ich zugunsten des Paradoxons, das in der konzeptualistischen Theorie des Schließens liegt, entdecken kann.

Es ist viel leichter, diese Argumente zu widerlegen, als es war, sie zu entdecken. Die Widerlegung ist, wie die ursprüngliche Schwierigkeit, eine zweifache. Um zu beginnen: ein Begriff, von dem wir einen Teil vergessen haben, ist bis zu diesem Punkt ein verllorener Begriff, gleich als ob wir ihn nie gehabt

hätten. Die Teile, die wir nicht mehr in ihm unterscheiden können, sind nicht mehr in ihm; und wir können deshalb auch nicht beweisen, durch Schließen nicht mehr als durch Intuition, daß sie in ihm sind. Wir besitzen vielleicht die Fähigkeit, durch Schließen zu entdecken, daß sie dort sein müßten, und können sie folglich vielleicht dorthin verlegen: das ist aber nicht erkennen, daß sie bereits dort sind. Wie ein zum Teil vergessener Begriff ein teilweise verlorener Begriff ist, so ist ein undeutlicher Begriff ein noch nicht gebildeter Begriff, ein Begriff, der sich noch im Prozeß der Bildung befindet. Wir haben einen undeutlichen Begriff von einer Klasse, wenn wir im allgemeinen zwar wahrnehmen, daß gewisse Gegenstände von anderen verschieden sind, aber noch nicht wahrnehmen, worin; oder wenn wir zwar einige Punkte des Unterschieds wahrnehmen, die anderen aber noch nicht wahrgenommen oder verallgemeinert besitzen. In diesem Falle ist unser Begriff noch kein vollständiger, und die Teile, die wir in ihm nicht unterscheiden können, sind ununterscheidbar, weil sie noch nicht dort sind. Wie im ersten Falle kann das Ergebnis des Schließens sein, sie dorthin zu verlegen; aber sicherlich bewirkt es dies nicht durch einen Beweis, daß sie bereits dort sind.

Aber selbst wenn diese Erklärungen das Geheimnis gelöst hätten, daß wir uns eines Ganzen bewußt und unfähig sind, uns seiner Teile direkt bewußt zu sein, so würden sie dennoch nicht imstande sein, uns verständlich zu machen, wie wir diese Erkenntnis, wenn wir sie nicht direkt haben, durch einen dritten Begriff erlangen können. Der Voraussetzung nach haben wir vergessen, daß A ein Teil von C ist, bis wir es durch die Relation eines jeden von ihnen zu B von neuem erfahren. Wir hatten also weder vergessen, daß A ein Teil von B, noch daß B ein Teil von C ist. Wenn wir uns B dachten, so dachten wir uns A als einen Teil von ihm; wenn wir uns C dachten, so dachten wir uns B als einen Teil von ihm. In der bloßen Tatsache also, uns C zu denken, waren wir uns des B darin bewußt, und das Bewußtsein von A ist ein notwendiger Teil jenes Bewußtseins von B; und dennoch befähigte unser Bewußtsein von C uns nicht, unser Bewußtsein von A darin zu finden, obwohl es tatsächlich dort und beide deutlich gegenwärtig waren. Wenn jemand dies glauben kann, so braucht kein Widerspruch, keine Unmöglichkeit in irgend einer Theorie des Bewußtseins ihn

noch stutzig zu machen. Wir wollen nun an die Stelle der Hypothese des Vergessens die Hypothese der Undeutlichkeit setzen. Wir hatten einen Begriff von C, der so undeutlich war, daß wir A von den anderen Teilen des Begriffs nicht unterscheiden konnten. Er war aber nicht so undeutlich, daß wir B nicht hätten unterscheiden können; denn sonst würde der Schluß ebenso zusammenbrechen wie die Intuition. Der Begriff B wiederum, so undeutlich er in anderer Hinsicht gewesen sein mag, muß immerhin derartig gewesen sein, daß wir A als darin enthalten mit Sicherheit unterscheiden konnten. Hier haben wir also abermals dieselbe Widersinnigkeit: A ist deutlich in B gegenwärtig, das in C deutlich gegenwärtig ist; deshalb ist A, wenn im Schließen irgend welche Beweiskraft liegt, deutlich gegenwärtig in C. Dennoch kann A in dem Bewußtsein, in welchem es deutlich gegenwärtig ist, nicht unterschieden oder wahrgenommen werden, so daß, bevor unser Schließen begann, wir uns des A gleichzeitig deutlich bewußt und gänzlich unbewußt waren. Wenn dies keine *reductio ad absurdum* ist, so gibt es überhaupt keine.

Der Grund, warum man zu einem Urteil, das nicht intuitiv evident ist, durch Vermittlung von Prämissen gelangen kann, liegt darin, daß Urteile, die nicht intuitiv evident sind, nicht in der Erkenntnis bestehen, daß ein Begriff ein Teil eines anderen ist. Wenn das der Fall ist, so ist uns der Schluß *ab initio* ebenso gut bekannt wie die Prämissen, was in analytischen Urteilen tatsächlich zutrifft. Wenn das Schließen wirklich zu der „zahllosen Menge nicht selbst-evidenter Wahrheiten“ führt, von denen unser Autor spricht, d. h. wenn die Urteile synthetisch sind, so erfahren wir, nicht daß A ein Teil von C ist, weil A ein Teil von B und B von C ist, sondern daß A mit C verbunden ist, weil A mit B und B mit C verbunden ist. Das Prinzip des Schlusses ist nicht: ein Teil des Teils ist ein Teil des Ganzen, sondern ein Merkmal des Merkmals ist ein Merkmal des durch das Merkmal gekennzeichneten Dinges, *nota notae est nota rei ipsius*. Es will sagen, daß zwei Dinge, die beständig mit demselben dritten Dinge koexistieren, beständig miteinander koexistieren. Die gemeinten Dinge sind nicht unsere Begriffe, sondern die Erfahrungstatsachen, auf die unsere Begriffe gegründet sein sollten.

Diese Theorie des Schließens ist frei von den Einwänden, die für die konzeptualistische Theorie verhängnisvoll sind. Wir

können nicht entdecken, daß A ein Teil von C dadurch ist, daß es ein Teil von B ist, weil, wenn es das wirklich ist, die eine Wahrheit ebenso ein Gegenstand direkten Bewußtseins sein muß wie die andere. Wir könnten aber entdecken, daß A mit C dadurch verbunden ist, daß es mit B verbunden ist, weil unsere Erkenntnis, daß es mit B verbunden ist, durch eine Reihe von Beobachtungen erlangt sein kann, in denen C nicht wahrnehmbar war. C steht, wie wir erinnern müssen, für ein Attribut, d. h. nicht für ein wirkliches sinnlich Präsentes, sondern für eine Kraft, ein solches Präsentes hervorzubringen. Und daß eine Kraft vorhanden gewesen sein kann, ohne offenbar zu sein, liegt im gewöhnlichen Lauf der Dinge und schließt weiter nichts ein, als daß die notwendigen Bedingungen, sie in Aktion treten zu lassen, nicht sämtlich vorhanden waren. Daß diese Kraft oder Potentialität C mit B verbunden ist, kann auf gleiche Weise durch eine andere Reihe von Beobachtungen ermittelt worden sein, in denen es an A war zu schlummern, oder vielleicht aktiv zu sein, ohne beachtet zu werden. Durch Vereinigung der beiden Gruppen von Beobachtungen werden wir befähigt zu entdecken, was in keiner von beiden enthalten war, nämlich eine Beständigkeit der Verbindung zwischen C und A derart, daß das eine von ihnen zu einem Merkmal des anderen wird, obwohl vielleicht in keiner von beiden, noch in irgend welchen anderen Beobachtungsgruppen, C und A wirklich zusammen beobachtet worden sind oder, wenn beobachtet, doch nicht mit der Häufigkeit oder unter den experimentellen Bedingungen, die uns berechtigen würden, die Tatsache zu generalisieren. Dies ist der Prozeß, durch den wir tatsächlich den größeren Teil unserer Erkenntnis erwerben: alles das, was, wie unser Autor sagt, nicht „durch unmittelbare Intuition gegeben wird“. Kein Teil dieses Prozesses aber ist im mindesten der Operation gleich, die Teile und ein Ganzes oder irgend welche Relation zwischen Begriffen zu erkennen. Diese haben mit der Sache nichts zu tun, nicht mehr, als in der Tatsache eingeschlossen liegt, daß wir keine Schlüsse über Dinge vollziehen können, ohne sie zu denken oder sie dem Geiste zu repräsentieren.

Die Theorie, derzufolge Urteil und Schluß die Vergleichung von Allgemeinbegriffen sind, sieht sich genötigt, den Ausdruck „Allgemeinbegriff“ nicht für den Begriff zu setzen, den der Denkende oder Schließende selbst von einem Dinge hat, sondern

für eine Art Normalbegriff, der so verstanden wird, als ob er einem jeden gehört, obwohl keiner ihn immer gebraucht. Diese stillschweigende Substitution eines in der Luft schwebenden Allgemeinbegriffs für ebenden Begriff, den ich im eigenen Geiste habe, macht es möglich uns einzubilden, daß wir durch Schliessen etwas in einem Allgemeinbegriff ansfindig machen können, was wir durch das Bewußtsein nicht in ihm zu entdecken vermögen, weil in Wahrheit dieser Allgemeinbegriff nicht in unserem Bewußtsein ist. Ein Allgemeinbegriff eines Dinges aber, der nicht derjenige ist, unter dem ich es mir denke, ist für mich ebenso eine äußere Tatsache, wie ein Präses der Sinne es nur sein kann: es ist der Allgemeinbegriff eines anderen Menschen, nicht der meinige. Er mag der konventionelle Allgemeinbegriff der Welt im großen sein, derjenige, den man stillschweigend übereingekommen ist mit der Klasse zu assoziieren; mit anderen Worten, er mag die Mitbezeichnung (connotation) des Klassennamens sein. Und wenn das der Fall ist, so ist es sehr wohl möglich, daß er Elemente enthält, die ich nicht direkt in ihm erkennen kann, die ich aber vielleicht aus äußerer Evidenz zu lernen habe. Aber dies hat seinen Grund darin, daß ich die Bedeutung des Wortes, die Attribute, die seine Anwendung bestimmen, nicht kenne; und was ich zu tun habe, ist sie zu lernen. Sobald ich das getan habe, werde ich keine Schwierigkeiten finden, als Teil von ihnen direkt zu erkennen, was wirklich ein Teil ist. Alle die Attribute aber, die nicht in der Bedeutung des Namens enthalten sind, finde ich nicht allein nicht in dem Allgemeinbegriff, sondern sie werden nicht einmal zu einem Teil von ihm, nachdem ich sie durch Erfahrung kennen gelernt habe, falls wir nicht, wie die Philosophen im allgemeinen, unter dem Allgemeinbegriff nur die Essenz der Klasse, sondern mit Hamilton alle ihre bekannten Attribute verstehen. Selbst in Hamiltons Sinne werden sie nicht in dem Allgemeinbegriff gefunden, sondern zu ihm hinzugefügt und zwar erst, nachdem wir ihnen bereits als objektiven Tatsachen beigestimmt haben, erst nach dem Schluß also, durch den sie ermittelt wurden.

Man nehme einen Fall wie den folgenden. Kreise haben zwei Eigenschaften. Die eine ist, daß ein Kreis durch eine Linie begrenzt wird, von der jeder Punkt von einem gewissen Punkt innerhalb des Kreises gleich weit entfernt ist. Dieses Attribut wird durch den Namen mitbezeichnet und ist nach

beiden Theorien ein Teil des Allgemeinbegriffes. Eine andere Eigenschaft des Kreises ist, daß die Länge seines Umfanges sich zu derjenigen seines Durchmessers annähernd verhält wie $3,14159:1$. Dieses Attribut wurde entdeckt und ist jetzt als ein Schlußsatz bekannt. Gibt es nun irgend einen mit der Bedeutung der Worte verträglichen Sinn, in dem man sagen könnte, diese verborgenen Eigenschaften haben einen Teil des Allgemeinbegriffes „Kreis“ gebildet, bevor sie von den Mathematikern entdeckt wurde? Selbst in der Bedeutung, die Hamilton dem Allgemeinbegriff gibt, liegt sie sogar jetzt lediglich in dem Begriff des Mathematikers. Und wenn wir zugeben, daß die Mathematiker den Normalbegriff eines Kreises für die Menschheit im allgemeinen zu bestimmen haben, so haben doch die Mathematiker selbst das Verhältnis des Durchmessers zum Umfang nicht in dem Allgemeinbegriff gefunden, sondern in diesen hineingelegt, und hätten es auch nicht tun können, bevor die lange Folge schwieriger Schlüsse, die in der Entdeckung gipfelte, vollständig war.

Es ist deshalb unmöglich, vernünftigerweise beide Ansichten, die Hamilton gleichzeitig lehrt, zu behaupten, nämlich daß Schließen ein Vergleichen zweier Begriffe vermittelt eines dritten, und daß es eine Quelle sei, aus der wir neue Wahrheiten ableiten. Da nun die Richtigkeit dieses letzten Satzes unbestreitbar ist, so ist der erste derjenige, der aufgegeben werden muß. Die Theorie des Schließens, die sie beide zu vereinigen sucht, leidet an demselben Mangel, der, wie wir gesehen haben, die entsprechende Theorie des Urteils hinfällig macht: sie läßt den Prozeß darin bestehen, aus einem Begriff etwas zu entwickeln, was nie in ihm gelegen hat; und wenn es je seinen Weg hineinflindet, so geschieht es erst nach dem Prozeß und als eine Konsequenz daraus, daß er stattgefunden hat.

Kapitel 20.

Über Hamiltons Auffassung der Logik als einer Wissenschaft. Ist Logik die Wissenschaft der Gesetze oder Formen des Denkens?

Nachdem wir die Natur der drei psychologischen Prozesse, die zusammen die Operationen des Intellekts bilden, erörtert und Hamiltons Theorie eines jeden von ihnen betrachtet haben, sind wir in der Lage, seine allgemeine Auffassung der Wissenschaft oder Kunst zu prüfen, deren Zweck es ist, unsere intellektuellen Operationen in die rechte Bahn zu leiten und sie vor Irrtum zu schützen.

Hamilton definiert die Logik als „die Wissenschaft vom Denken als Denken“. ¹⁾ Er rechtfertigt sodann jeden der Teile, die diese Definition zusammensetzen, und zwar zuerst: ist Logik eine Wissenschaft?

Erzbischof Whateley sagt, daß sie beides ist, sowohl eine Wissenschaft wie eine Kunst. Er sagt dies in einem verständlichen Sinne. Er meint, daß die Logik sowohl bestimmt, was ist, als auch vorschreibt, was sein soll. Sie erforscht die Natur des Prozesses, der im Schließen stattfindet, und stellt Regeln auf, um möglich zu machen, daß dieser Prozeß geführt werde, wie er geführt werden soll. Wegen dieser Unterscheidung verfährt Hamilton sehr strenge mit Erzbischof Whateley. In dem Sinne, sagt er, wie der Erzbischof die Worte versteht, ist nie bestritten worden und hätte nie bestritten werden können, daß die Logik sowohl eine Wissenschaft als auch eine Kunst ist. Aber ²⁾ „die Unterscheidung von Kunst und Wissenschaft ist

¹⁾ Lectures III, 4.

²⁾ Lectures III, 11. Siehe auch Discussions, S. 133, 134.

„falsch. Dr. Whateley faßt als Wissenschaft jegliches absolut „und nicht in Relation zur Praxis betrachtete Wissen auf, eine „Bedeutung, in der jede Kunst in ihrem lehrenden Teil eine „Wissenschaft sein würde; und er definiert Kunst als die Anwendung des Wissens auf die Praxis, in welchem Sinne Ethik, „Politik und alle praktischen Wissenschaften Künste sein würden. „Die Unterscheidung von Künsten und Wissenschaften ist also „falsch. Aber ... wäre auch die Unterscheidung richtig, so würde „sie doch wertlos sein. Denn sie würde nichts unterscheiden, „weil Kunst und Wissenschaft keinen wirklichen Unterschied „zwischen den verschiedenen Zweigen des Wissens, sondern nur „verschiedene Gesichtspunkte bezeichnen würden, unter denen „derselbe Zweig von uns betrachtet werden könnte, indem jeder „in verschiedenen Beziehungen zugleich eine Wissenschaft und „eine Kunst ist. In der Tat, Dr. Whateley verwechselt die „Unterscheidung von theoretischer Wissenschaft und praktischer „Wissenschaft mit der Unterscheidung von Wissenschaft und „Kunst.“

Wenn aber der Unterschied zwischen Wissenschaft und Kunst nicht derselbe ist wie zwischen theoretischem und praktischem Wissen, so sind wir berechtigt zu fragen: worin besteht er? Wenn Erzbischof Whateley den Unterschied an eine Stelle verlegt hat, an der er nicht liegt: sagt uns etwa sein recht peremptorischer Kritiker und Zensor, wo er liegt? Er lehnt das Problem ab. „Ich weiß wohl, daß es keine leichte Sache „sein würde, eine allgemeine Definition von Wissenschaft im „Unterschied von Kunst zu geben, und von Kunst im Unterschied von Wissenschaft. Wenn aber die Worte selbst nicht „giltig unterschieden werden können, so würde es widersinnig „sein, irgend etwas durch sie unterscheiden zu wollen.“ An der einzigen anderen Stelle seiner Vorlesungen, wo der Unterschied zwischen Kunst und Wissenschaft berührt wird,¹⁾ sagt er, daß die „offenbar ganz unbestimmte und willkürliche Art, wie „die Ausdrücke Kunst und Wissenschaft angewandt werden, „nicht das Ergebnis eines zufälligen oder vergessenen Gebrauches „ist, sondern auf einem rationellen Prinzip beruht, dessen Spur „wir verfolgen können“. Wenn aber der Leser eine Darlegung dieses rationellen Prinzips erwartet, fertigt Hamilton ihn mit

¹⁾ Lectures I, 115—119.

einer bloß historischen Erläuterung ab. Ohne festzustellen, welches der Gebrauch in Wirklichkeit ist, leitet er ihn von einer Unterscheidung ab, die von Aristoteles zwischen einer „produktiven“ und einer „praktischen Gewöhnung“ gemacht worden ist. Er gibt zu, daß sie „vielleicht nicht außerhalb des Bereiches der Kritik“ liegt, die er nicht versuchen will „zu rechtfertigen“, und die, wie er bekennt, die Modernen aus dem Auge verloren haben, seitdem sie aufhörten, die „mechanischen“ Künste als „nicht ihrer Beachtung wert“ zu betrachten, da alle diese ohne jede Beziehung zu dem angenommenen Kriterium des Aristoteles Künste genannt wurden.¹⁾ Hamilton kann also für die Unterscheidung, die er zu begünstigen scheint, ohne dies offen zu bekennen, nicht einmal die Übereinstimmung mit dem

¹⁾ Ich führe die aristotelische Unterscheidung in Hamiltons Worten an: „In der aristotelischen Philosophie wurden die Ausdrücke *πραῖσις* und *πρακτικὸς*, d. h. Praxis und praktisch sowohl in einem allgemeineren und loseren, als auch in einem spezielleren oder strengeren Sinne angewandt. In ihrem allgemeinen Sinne war *πραῖσις* (Praxis) der Theorie oder Spekulation entgegengesetzt und schloß Praxis in ihrem speziellen Sinne, sowie einen anderen koordinierten Ausdruck ein, dem Praxis in dieser ihrer strengeren Bedeutung entgegengesetzt war. Dieser Ausdruck war *ποίησις*, was wir unadäquat mit „Produktion“ übersetzen können. Der Unterschied zwischen *πρακτικὸς* und *ποιητικὸς* bestand in folgendem: das erste bezeichnete die Handlung, die mit der Handlung selbst endete, das zweite die Handlung, die ein dauerndes Produkt zum Ergebnis hatte. So sind z. B. die Tanzkunst und die Musik praktisch, da sie nach ihrer Ausübung kein Werk hinterlassen, während die Malerei und die Bildhauerkunst produktiv sind, sofern außer ihrer Energie ein Werk zurückbleibt. Aristoteles definiert also in der formalen Definition die Kunst als eine produktive, nicht als eine praktische Gewöhnung, *ἐξ ἧς ποιητικὴ μετὰ λόγον*. Obwohl er sich nicht immer streng an diese Beschränkung gehalten hat, wurde seine Definition doch von seinen Nachfolgern übernommen, und der Ausdruck blieb in der Anwendung auf die praktischen Wissenschaften (das Wort „praktisch“ wird hier in seiner echten Bedeutung gebraucht) auf diejenigen beschränkt, deren Zweck nicht in einer bloßen Tätigkeit oder Energie bestand. Da nun Ethik, Politik usw. sich das Glück zum Ziele setzten, und da Glück eine Energie oder wenigstens ihr Begleiter war, so endigten diese Wissenschaften in einer Tätigkeit und waren folglich praktisch, nicht produktiv. Die Logik andererseits, die Rhetorik usw. endigten nicht in einer bloßen, einer flüchtigen Handlung, sondern in einem immerwährenden, einem dauernden Produkt. Denn der Zweck der Logik war das Hervorbringen eines Schlusses, und der Zweck der Rhetorik die Hervorbringung einer Rede usw.“ (Lectures I, S. 117, 118). Die englische Sprache drückt dieselbe Unterscheidung durch die beiden Verben „to do“ und „to make“ („tun“ und „machen“) aus.

Gebrauch in Anspruch nehmen. Dennoch ist der hauptsächlichste Vorwurf, den er der Unterscheidung des Erzbischofs Whateley macht, daß sie nicht mit dem Gebrauch übereinstimme. Nach diesem, sagt er,¹⁾ „würden Ethik, Politik, Religion und alle „anderen praktischen Wissenschaften Kunst sein“; und er spricht „von einem Gefühl der Ungereintheit, das wir empfinden, wenn „wir von der Kunst der Ethik, der Kunst der Religion usw. „sprechen, obwohl dies eminent praktische Wissenschaften sind“.²⁾

Die Erörterung der Religion kann hier beiseite gesetzt werden. Denn wenn es unserem gewöhnlichen Gefühl nicht entspricht, Religion eine Kunst zu nennen, so ist das ebenso wenig der Fall, wenn wir sie eine Wissenschaft, besonders eine praktische Wissenschaft nennen, als ob die theoretischen Lehren der Religion nicht ein Teil der Religion wären. Wenn die Religion entweder eine Wissenschaft oder eine Kunst ist, so muß sie beides sein; und allgemein ist man darin einverstanden, daß sie vorzugsweise in Dingen besteht, die von beiden verschieden sind, nämlich in einem Gefühlszustand und einer Disposition des Willens. Was Ethik und Politik anbetrifft, so ist die eine wie die andere, ebenso wie die Logik, sowohl eine Wissenschaft als auch eine Kunst. Die Ethik, soweit sie in der Theorie der sittlichen Empfindungen und der Untersuchung derjenigen, durch Erfahrung geoffenbarten Bedingungen des menschlichen Wohles besteht, deren Sicherung der praktische Teil der Ethik zur Aufgabe hat, ist in allen Bedeutungen des Wortes eine Wissenschaft. Die Regeln oder Vorschriften der Sittenlehre sind eine Kunst. Wenn man eine Abneigung empfindet, von einer Kunst der Sittlichkeit zu sprechen, so liegt der Grund nicht darin, daß die Menschen vorziehen, die Sittenlehre eine Wissenschaft zu nennen, sondern daß die meisten sie überhaupt nicht als wissenschaftlich betrachten wollen und vorziehen, sie als eine Sache des Instinkts, des religiösen Glaubens oder als etwas anzusehen, was lediglich von einem Zustand des Willens und der Affekte abhängig ist. Was die Politik anbetrifft, so liegt selbst nach der vulgärsten Auffassung keine Widersinnigkeit in dem Gebrauch des Wortes Kunst: im Gegenteil, „die Kunst zu regieren“ ist der allgemein eingebürgerte Aus-

¹⁾ Discussions, S. 134.

²⁾ Lectures I, 116.

druck, und „Wissenschaft der Regierung“ eine Art spekulativer Klügelei. Philosophische Schriftsteller über Politik haben gewöhnlich vorgezogen, ihren Gegenstand eine Wissenschaft zu nennen, um damit anzudeuten, daß sie ein passender Gegenstand für spekulative Denker ist, während das Wort Kunst für moderne Ohren (bei den Alten war das nicht der Fall) leicht etwas enthält, was nur das eigentliche Geschäft von Praktikern ist. In Wirklichkeit schließt die Politik sowohl eine Wissenschaft als auch eine Kunst ein. Die Wissenschaft der Politik handelt von den Gesetzen der politischen Phänomene: sie ist die Wissenschaft von der menschlichen Natur unter sozialen Bedingungen. Die Kunst der Politik besteht (oder würde bestehen, wenn sie existierte) in den auf die Wissenschaft begründeten Regeln für die richtige Leitung und Regierung der Angelegenheiten der Gesellschaft.

Wenn aber, sagt Hamilton, der Unterschied zwischen Wissenschaft und Kunst nur in der Differenz zwischen Bejahungen (affirmations) und Normen (precepts) bestände, so würde die Unterscheidung wertlos sein, weil „sie keinen wirklichen Unterschied zwischen den verschiedenen Zweigen des Wissens, sondern „nur verschiedene Gesichtspunkte bezeichnen würde, unter denen „derselbe Zweig von uns betrachtet werden könnte, indem jeder „in verschiedenen Beziehungen zugleich eine Wissenschaft und „eine Kunst ist“. War es Hamilton, von dem wir hätten erwarten sollen, zu erfahren, daß eine Unterscheidung wertlos sei, weil sie nicht einen Unterschied zwischen zwei Dingen, sondern zwischen den Gesichtspunkten bezeichnet, unter denen wir dasselbe Ding betrachten können? Wie oft hat er uns von vielen der wichtigsten philosophischen Unterscheidungen gesagt, daß sie gerade diesen Charakter besitzen! Überdies ist in dem vorliegenden Fall die Bemerkung so außerordentlich oberflächlich, daß sie bei einem Autor, der durchaus nicht die Gewohnheit hatte, nur auf die Außenseite der Dinge zu sehen, einer der stärksten unter den so zahlreich in seinen Werken hervortretenden Beweise ist, wie wenig er über die Wissenschaften und Künste nachgedacht hatte, die jenseits seiner eigenen Spezialität lagen. Der Grund, warum normative Systeme von Systemen der Wahrheiten unterschieden werden müssen, ist der, daß eine gänzlich verschiedenartige Klassifikation für die Zwecke des theoretischen Wissens und für diejenigen seiner praktischen

Anwendung erforderlich ist. Man nehme z. B. die Kunst der Schifffahrt. Wo ist die einzelne Wissenschaft die dieser Kunst entspricht oder irgendwie richtig unter demselben Namen mit ihr begriffen werden könnte? Die Schifffahrt ist eine Kunst, die fast von dem ganzen Kreis der physikalischen Wissenschaften abhängt: von der Astronomie für die Merkmale, nach denen sie den Ort des Schiffes auf dem Ozean bestimmt; von der Optik für die Konstruktion und den Gebrauch ihrer Instrumente; von der abstrakten Mechanik, um die Bewegungen des Schiffes zu verstehen und zu regulieren, von der Pneumatik für die Gesetze der Winde; von der Hydrostatik für die Fluten und Strömungen und für den Einfluß des Windes auf die Wellen; von der Meteorologie für das Wetter; von der Elektrizität für die Gewitter; vom Magnetismus für den Gebrauch des Kompasses; von der physikalischen Geographie usw. fast bis zum Ende der Liste. Nicht nur hat jede einzelne dieser Wissenschaften ihren Teil zu den Regeln beigetragen, aus denen sich die eine Kunst der Schifffahrt zusammensetzt, sondern viele einzelne Regeln konnten nur durch die Vereinigung der Erwägungen aufgestellt werden, die aus mehreren verschiedenen Wissenschaften gezogen wurden. Für die Zwecke dieser Kunst sind die Regeln an sich in allen Fällen ausreichend, wo es tunlich gewesen ist, sie genau genug zu gestalten. Wenn aber der Lernende sich nicht damit begnügt, die Regeln zu kennen und auszuüben, sondern ihre Gründe verstehen und also beides, die Wissenschaft und die Kunst, besitzen will, so findet er, daß keine einzelne Wissenschaft in ihrem Gegenstand der Kunst ganz entspricht. Er muß aus vielen Wissenschaften diejenigen Wahrheiten einer jeden extrahieren, die zur Förderung der Schifffahrt praktisch nutzbar gemacht worden sind. Alles das ist jedem (von einem Menschen von Hamiltons Scharfsinn zu schweigen) klar, der über die Wissenschaften und Künste genügend nachgedacht hat, um die Beziehung zwischen ihnen zu kennen. Erzbischof Whateleys Unterscheidung verdient also keineswegs die verächtliche Behandlung, die ihr in den „Lectures“ und noch mehr in den „Discussions“ zuteil wird. Sie ist eminent praktisch, paßt sich der natürlichen und logischen Ordnung des Denkens an und stimmt besser mit den Zwecken und der Gewohnheit der Sprache überein als irgend eine andere Art, nach der Künste und Wissenschaften unterschieden werden könnten. Hamilton hat, obwohl er die Unterscheidung verurteilt,

nicht gewagt, eine andere an ihre Stelle zu setzen, sondern gibt (wie wir gesehen haben) zu verstehen, daß eine befriedigende Unterscheidung nicht gefunden werden kann.

Auf die Frage, ob die Logik eine Wissenschaft ist, folgt zunächst die Betrachtung ihres Gegenstandes als einer Wissenschaft, nämlich „der Gesetze vom Denken als Denken“. „Die „Betrachtung dieses Punktes“, sagt unser Autor.¹⁾ „teilt sich in „drei Fragen: 1. Was ist Denken? 2. Was wird als Denken „gedacht? 3. Welches sind die Gesetze vom Denken als Denken?“ Diese drei Punkte werden nacheinander erörtert.

Auf die Frage „Was ist Denken?“ antwortet Hamilton: es ist nicht das direkte Vorstellen eines Gegenstandes, noch seine Repräsentation im Gedächtnis oder in der Einbildung, noch ist es seine bloße Eingebung durch Assoziation, sondern es ist ein Produkt der Intelligenz. Die Intelligenz handelt nur durch Vergleichung. „Alles Denken²⁾ ist ein Vergleichen, eine „Erkenntnis der Ähnlichkeit oder der Verschiedenheit, eine Ver- „bindung oder Trennung, mit anderen Worten, eine Synthese „oder Analyse seiner Gegenstände. In der Vorstellung, d. h. in „der Bildung von Allgemeinbegriffen, vergleicht, trennt oder „verbindet es Attribute; in einem Akt des Urteilens vergleicht, „trennt oder verbindet es Allgemeinbegriffe; im Schließen ver- „gleicht, trennt oder verbindet es Urteile. Auf jeder Stufe „dieses Prozesses ist ein wesentliches Element vorhanden. Um „zu denken, zu vergleichen, zu verbinden oder zu trennen ist „es notwendig, ein Ding durch ein anderes oder unter einem „anderen zu erkennen. Wenn wir also das eigentliche Denken „definieren, so können wir es entweder definieren als einen Akt „des Vergleichen, oder als eine Erkenntnis eines Begriffes, „sofern er in oder unter einem anderen enthalten ist. In der „Vollziehung dieses Aktes, ein Ding unter einem Allgemein- „begriff zu denken, verstehen wir es, wie man sagt, oder „begreifen wir es. Es sei z. B. ein Gegenstand, sagen wir ein „Buch gegeben. Dieser Gegenstand bestimmt eine Impression, „und ich bin mir dieser Impression sogar bewußt, ohne aber „selbst zu erkennen, was das Ding ist: in diesem Falle liegt „nur eine Wahrnehmung vor, und nicht eigentlich ein Denken.

¹⁾ Lectures III, 12.

²⁾ Ebenda 13, 14.

„Angenommen aber, ich erkenne es wirklich als das, was es ist; mit anderen Worten, ich vergleiche es mit einem gewissen „Allgemeinbegriff, einer Klasse oder einem Komplement von „Attributen, das ich Buch nenne, und reduziere es auf „(reduce it under) dieses, so handelt es sich in diesem Falle „um mehr als eine Wahrnehmung — es handelt sich um „Denken.“

Im weiteren Verlauf definiert er wiederum¹⁾ einen Akt des Denkens als „die Erkenntnis eines Dinges als subsumiert „unter einen Allgemeinbegriff, mit anderen Worten, als das „Kennzeichnen eines Gegenstandes durch ein Attribut oder Attribute, die vorher als verschiedenen Gegenständen gemeinsam „erkannt worden waren, denen wir demgemäß einen allgemeinen „Namen gegeben haben;“ später²⁾ als „das Einbegreifen eines „Dinges unter einen Allgemeinbegriff oder ein Attribut“; und ferner³⁾ als „die Erkenntnis irgend eines geistigen Gegenstandes „durch einen anderen, in dem er als eingeschlossen betrachtet „wird; mit anderen Worten, Denken ist die Erkenntnis von „Dingen unter Vorstellungen (conceptions)“. Und wiederum:⁴⁾ „Denken ist die Erkenntnis eines Dinges durch einen „Allgemeinbegriff oder eines Begriffes durch einen anderen“.

Aus diesen verschiedenen Erklärungen können wir schliessen, daß der Autor den Namen Denken auf Fälle beschränkt, die ein Urteil enthalten und zwar, wie es scheinen möchte, ein Urteil, das mehr aussagt, als die bloße Existenz. Wir denken etwas oder machen etwas zum Gegenstand des Denkens, wenn wir imstande sind, etwas von ihm zu prädicieren, auszusagen, daß es etwas besonderes ist, daß es eine gewisse Art von Ding ist, zu einer Klasse gehört, d. h. etwas besitzt, was ihm mit einer Anzahl anderer Dinge gemeinsam ist (oder sein kann), kurz, daß es ein gewisses Attribut oder Attribute besitzt. Dies ist verständlich und unanfechtbar. Die technischen Ausdrücke unseres Autors dienen aber, statt das Verständnis zu erleichtern, im Gegenteil sehr dazu, es zu verwirren. Wenn Hamilton versucht, die Natur eines geistigen Phänomens mit besonderer

¹⁾ Lectures III, 15.

²⁾ Ebenda 21.

³⁾ Ebenda 40.

⁴⁾ Ebenda 43.

Genauigkeit darzulegen, so tut er dies, wie die Transscendental-Metaphysiker im allgemeinen, mit einer besonders ungenauen Anwendung der gewöhnlichen Präpositionen. Welches Licht wird auf den einfachen Prozeß, Gegenstände zu einer Klasse in Beziehung zu bringen, dadurch geworfen, daß er die Erkenntnis durch, in oder unter einem anderen nennt? Welcher klare Sinn wird durch die Phrasen gegeben „ein Ding unter einem Allgemeinbegriff denken“, „es auf (under) einen Allgemeinbegriff reduzieren“, „Dinge unter oder durch Vorstellungen erkennen?“ Um den Sinn der Erklärung zu finden, haben wir auf das erklärte Ding zurückzugehen. Die einzige Stelle, wo der Autor deutlich spricht, ist die, in welcher er die Ausdrücke durch den folgenden umschreibt: „das Kennzeichnen eines „Gegenstandes durch ein Attribut oder Attribute, die vorher als „verschiedenen Gegenständen gemeinsam erkannt worden waren, „und denen wir demgemäß einen allgemeinen Namen gegeben „haben“. An einen Gegenstand denken heißt also, ihn durch ein Attribut oder eine Gruppe von Attributen kennzeichnen, die einen Namen erhalten haben, oder (was viel wesentlicher ist) die dem Gegenstand einen Namen geben. Das Attribut gibt dem Gegenstand den konkreten Namen, dem sein eigener abstrakter Name, wenn es einen abstrakten Namen besitzt, entspricht: es ist aber nicht unumgänglich notwendig, daß das Attribut einen Namen erhalten habe, vorausgesetzt, daß es dem Gegenstand einen Namen gibt, der es besitzt. Ein Tier wird Stier genannt zum Zeichen, daß es gewisse Attribute besitzt; aber es gibt kein abstraktes Wort Stierheit. Wenn wir also nach Hamiltons Sprachgebrauch den Gegenstand gedacht haben, indem wir ihn mit einem Namen kennzeichneten, der von einem Attribut abgeleitet wurde, so ist es vielleicht ein erlaubter, obgleich dunkler Ausdruck zu sagen, daß wir das Ding durch das Attribut oder durch den Begriff des Attributes erkennen. Was aber meint er, wenn er sagt, daß wir es unter dem Attribut erkennen oder denken? Wir erkennen und denken es einfach als das Attribut besitzend. Die andere Phrase scheint mehr bedeuten zu wollen, bedeutet aber weniger. Ferner, wenn er behauptet, daß wir „einen Begriff durch einen anderen erkennen“; wenn wir z. B. denken oder urteilen, daß die Menschen, d. h. alle Menschen, sterblich sind: heißt das, den Begriff Mensch durch den Begriff sterblich erkennen? Die Erkenntnis, die wir tatsächlich besitzen, ist,

dafs die Gegenstände ‚Menschen‘ das Attribut ‚Sterblichkeit‘ haben, mit anderen Worten, dafs die äufseren Tatsachen, an denen wir die Menschen unterscheiden, zusammen mit der Unterwerfung unter die äufserer Tatsache ‚Tod‘ existieren. Wenn es eine Empfehlung gibt, die ich jedem, der Metaphysik zu studieren anfängt, einschärfen möchte, so ist es die, immer sicher zu sein in Bezug auf das, was er mit seinen Partikeln meint. Ein grofser Teil dessen, was das metaphysische Denken verwickelt und verwirrt, entsteht aus dem unbestimmten Gebrauch dieser kleinen Wörter.

Nach dieser Definition des Denkens fährt unser Autor fort zu erklären, was er unter Denken als Denken versteht. Er meint,¹⁾ dafs „die Logik sich mit der Form des Denkens unter „Ausschlufs des Gegenstandes befaßt.“ Hier sind wir bei einem Kardinalpunkte von Hamiltons Philosophie der Logik angelangt. So wandelbar er in Bezug auf andere Lehren sein mag, an dieser hält er fest, nämlich dafs das Gebiet der Logik die Form, nicht der Gegenstand des Denkens ist. Es ist schade, dafs die einzigen Ausdrücke, die er finden kann, um den Unterschied zu bezeichnen, ein Paar der dunkelsten und verwirrendsten Ausdrücke im ganzen Bereich der Metaphysik sind. Und mehr noch ist es zu bedauern, dafs er, wo er für nötig hält, solche Ausdrücke anzuwenden, ihren Sinn niemals in unzweideutiger Sprache erklärt hat. Wenn Erzbischof Whateley uns in einer einigermaßen ähnlichen Terminologie sagt, dafs die Logik mit der Form des Schlufsprozesses, aber nicht mit seinem Gegenstände zu tun hat, so wissen wir, was er meint. Er will sagen, dafs die Logik sich nicht mit der wirklichen Wahrheit weder des Schlufssatzes noch der Prämissen zu befassen hat, sondern dafs sie nur in Betracht zieht, ob der eine aus den anderen folgt; ob der Schlufs wahr sein mufs, wenn die Prämissen wahr sind. Hamilton begnügt sich mit dieser Bedeutung nicht; er meint viel mehr als das. Wenn wir aber wissen wollen, was? so ist die einzige Auskunft, die er uns gibt, ein Zitat aus einem deutschen Philosophen, Esser. „Wir sind imstande durch Abstraktion von einander zu unterscheiden: 1. den gedachten „Gegenstand, und 2. die Art und Weise ihn zu denken. Wir „wollen unter Anwendung der von alters her feststehenden

¹⁾ Lectures III, 15.

„technischen Ausdrücke den ersten von diesen die Materie, den „zweiten die Form des Denkens nennen. Wenn ich z. B. denke, „dafs das Buch vor mir ein Folio ist, so ist die Materie des „Denkens das Buch und ein Folio, seine Form ist ein Urteil.“¹⁾ Soweit Esser. Die Form des Denkens also, mit der die Logik allein zu tun hat, ist nicht der gedachte Gegenstand, sondern „die Art und Weise ihn zu denken.“ Es braucht nicht nachgewiesen zu werden, dafs diese Erklärung ungenügend ist. Um aber eine bessere zu finden, müssen wir nicht zu Hamilton, sondern zu Mansel unsere Zuflucht nehmen. Eines der Kapitel von Mansels „Prolegomena Logica“ ist betitelt: „Über die Materie und die Form des Denkens“ („On the Matter and Form of Thought“). Es beginnt wie folgt:²⁾

„Der Unterschied zwischen Materie und Form, der nach „gewöhnlichem Sprachgebrauch bei Kunstwerken gemacht wird, „kann dazu dienen, den Charakter des entsprechenden Unterschieds im Denken zu illustrieren. Der Ausdruck ‚Materie‘ „wird in der Regel auf alles das angewandt, was dem Künstler „gegeben wird, so dafs es, weil gegeben, nicht Aufgabe der „Kunst ist, es selbst zu liefern. Die Form ist das, was in der „eigentlichen Tätigkeit der Kunst und durch diese gegeben wird. „In der Bildhauerkunst z. B. ist die Materie der Marmor in „seinem rohen Zustande, wie er dem Bildhauer geliefert wird; „die Form ist das, was ihm der Bildhauer in Ausübung seiner „Kunst mitteilt.“ Hier möchte ich fragen: hatte der Marmorblock überhaupt keine Form, als er aus dem Steinbruch kam? „Der Unterschied zwischen Materie und Form in einer geistigen „Operation ist diesem analog. Die erste schließt alles ein, was „der Operation gegeben wird, die letzte alles, was sie gibt.

¹⁾ Anmerkung des Übersetzers: Dieses Zitat hat im Original (W. Esser, „System der Logik“ Münster 1830) folgenden Wortlaut:

(Seite 4, § 3.) „Und an dieser Bezeichnung eines Gegenstandes durch „ein Merkmal oder w. d. i. an diesem Denken unterscheiden wir vermittelt der „Abstraktion und Reflexion zweierlei von einander: 1. das Objekt, welches „gedacht wird (die Materie) und 2. die Art und Weise, in welcher es gedacht „wird (die Form) unseres Denkens. Wenn wir z. B. denken, dafs der vor uns „stehende Tisch rund sei: so ist die Materie unseres Denkens der runde Tisch, „die Form unseres Denkens aber, in welche die Materie gleichsam aufgenommen „wird, ist ein Urteil.“

²⁾ Prolegomena Logica, S. 226, 227.

„In der Teilung von Begriffen z. B., gleichviel ob sie durch einen „Akt reinen Denkens vollzogen wird oder nicht, ist der zur „Teilung gegebene Begriff der generische; die Hinzufügung des „Unterschieds im Akt des Teilens bildet die Spezies. Und dem- „gemäß wird von den Logikern das Genus häufig als der „materiale, der Unterschied als der formale Teil der Spezies „bezeichnet.“ (Eine Illustration, die, was sie sonst auch sein mag, nicht illustriert.) „Ebenso wird in jeder Operation reinen „Denkens die Materie alles das einschließen, was dem Denken „und außerhalb des Denkens gegeben ist, die Form das, was „in dem Denkakt selbst und durch diesen übermittelt wird.“

Dies ist eine klare Darlegung der Bedeutung von Materie und Form in der Kantschen und denjenigen Philosophien, die genealogisch von der Kantschen abstammen. Diese Bedeutung muß aber stets mit der charakteristischen Lehre der Kantschen Metaphysik aufgenommen und interpretiert werden, daß der Geist alle die allgemeinsten Attribute, die wir durch eine natürliche Illusion den Aufsendungen zuschreiben, nicht aufnimmt (perceives), sondern selbst erschafft. Diese Attribute werden von jener Philosophie deshalb Formen genannt. Ausdehnung und Dauer z. B. nennt sie Formen unserer sensitiven Fähigkeit; Substanz, Kausalität, Quantität Formen unseres Verstandes, d. i. unserer Denkfähigkeit. Diese sind indessen nicht das, was Hamilton und Mansel meinen, wenn sie sagen, daß die Logik die Wissenschaft der Denkformen ist. Sie meinen nicht, daß sie die Wissenschaft von der Substanz, der Kausalität und Quantität ist. Die Wahrheit ist, daß, sobald man das Wort Form über seine eigentliche Bedeutung einer körperlichen Figur ausdehnt, es ganz unbestimmt wird: jeder Denker gebraucht es in seinem eigenen Sinne. Das einzige Band, das seine mannigfachen Bedeutungen verbindet, ist das negative Band ihres Gegensatzes zur Materie. So oft etwas Form genannt wird, ist etwas vorhanden, was relativ zu ihm als Materie angesehen wird; und so oft etwas Materie genannt wird, gibt es etwas, was fähig ist, ihm hinzugefügt zu werden, und was, wenn es hinzugefügt worden ist, seine Form genannt werden wird. Wie vollständig der Begriff der Form denjenigen der Materie als ihr relatives Gegenstück begleitet, davon haben wir ein berühmtes Beispiel bei Aristoteles, wenn er die Seele als die Form des Körpers definiert; so wenigstens übersetzt Hamilton

sehr frei das Wort ἐντελέχεια.¹⁾ Nach dem Gebrauch der Metaphysiker würde es ganz berechtigt sein, jedes Zusammengesetzte die Form seiner komponenten Elemente zu nennen, Wasser z. B. die Form von Wasserstoff und Sauerstoff. Und da es nichts gibt, was nicht als Materie betrachtet werden könnte relativ zu etwas, was aus ihm konstruiert werden kann, und was relativ zu diesem die Form, relativ zu einem anderen Dinge aber Materie ist, so haben wir die Form innerhalb der Form wie einen Satz Schachteln. Kant nennt den Schlufssatz eines Syllogismus seine Form, während die Prämissen seine Materie sind, so dafs in jeder Schlufskette die aneinanderfolgenden Schlufssätze einer nach dem anderen von der Form zur Materie übergehen. Ohne soweit zu gehen, betrachtet Hamilton²⁾ nach Krug die Sätze und Glieder als die Materie des Syllogismus, und die Art, in der sie verbunden sind, als seine Form. Dennoch werden Sätze und Glieder (d. h. Allgemeinbegriffe) als Denkformen von ihm klassifiziert. So ist es unmöglich, eine Grenzlinie zwischen der Materie des Denkens und seiner Form zu ziehen oder irgend eine deutliche Vorstellung von dem Gebiet einer Wissenschaft zu übermitteln, wenn man sagt, sie befasse sich mit der einen, aber nicht mit der anderen. Im allgemeinen jedoch können wir Hamilton dahin verstehen, dafs er meint, die Logik habe nichts mit dem wirklichen Inhalt unserer Erkenntnis zu schaffen — mit den besonderen Gegenständen oder Wahrheiten, die wir kennen —, sondern nur mit unserer Art, sie zu erkennen: mit dem, was der Geist tut, wenn er erkennt oder denkt, ohne Beziehung auf die besonderen Dinge, an die er denkt; mit der Theorie des Denkakts oder der Tatsache des Denkens, soweit diese Tatsache in allem unserem Denken dieselbe ist oder auf universale Prinzipien zurückgeführt werden kann.

Die Tatsache des Denkens aber ist ein psychologisches Phänomen, und Logik ist etwas anderes als Psychologie. Um

¹⁾ Siehe Reid, S. 202 und Hamiltons Anmerkung. Ein noch kurioseres Beispiel wird von Reid in seinen „Essays on the Active Powers“ (Works S. 649, 650) mitgeteilt. „In den Zeiten der Scholastik sagte man, dafs eine „Handlung, die gut an sich war, material gut sei; und eine Handlung, die „mit einer guten Absicht geschah, nannte man formal gut. Diese letzte „Art den Unterschied auszudrücken ist unter Theologen noch allgemein „üblich.“

²⁾ Lectures III, 287, 288. So auch Mansel „Prolegomena Logica“, S. 235.

diesen Unterschied zu kennzeichnen, fügt Hamilton seiner Definition der Logik einen dritten Punkt hinzu: er nennt sie die Wissenschaft nicht einfach vom Denken als Denken, sondern von den Gesetzen des Denkens als Denken. Denn die Psychologie handelt ebenfalls vom Denken lediglich als Denken betrachtet und behauptet, eine Erklärung des Denkens als einer geistigen Operation zu geben. Worin besteht also der Unterschied zwischen beiden? Ich habe nicht den Mut, ihn in anderen Worten darzulegen, als denjenigen unseres Autors selbst.¹⁾

„Die Phänomene der formalen oder subjektiven Phasen des Denkens sind von zweierlei Art. Sie sind entweder zufällige, d. h. solche, die erscheinen oder nicht erscheinen können, oder notwendige d. h. solche, die erscheinen müssen. Diese beiden Klassen von Phänomenen werden indessen nur in Verbindung geoffenbart; sie werden in den wirklichen Operationen des Denkens nicht unterschieden, und es erfordert eine spekulative Analyse, sie in ihre verschiedenen Klassen zu zerlegen. Soweit diese Phänomene lediglich als Phänomene betrachtet werden, d. h. soweit die Philosophie sie nur als Offenbarungen im allgemeinen beachtet, gehören sie zu der Wissenschaft der empirischen oder historischen Psychologie. Wenn aber die Psychologie durch eine reflektive Abstraktion die notwendigen Denkformen aus den zufälligen analysiert, so ergibt sich eine Wissenschaft, die sich von allen anderen dadurch unterscheidet, daß sie zu ihrem Gegenstand die erste dieser Klassen nimmt, und diese Wissenschaft ist die Logik. Logik wird deshalb zuletzt voll und endgiltig definiert als die Wissenschaft der notwendigen Denkformen.“

Wenn Sprache überhaupt einen Sinn hat, so muß diese Stelle so verstanden werden, daß die „Gesetze“ oder „Formen“, die das Gebiet der Logik bilden, gewisse „Phänomene“ des Denkens sind, die sich von seinen anderen Phänomenen dadurch unterscheiden, daß sie notwendigerweise in ihm gegenwärtig sind, d. i. „solche, die erscheinen müssen“, während die übrigen Phänomene „erscheinen oder nicht erscheinen können“. Wenn das gemeint ist, so sind wir bei einem sonderbaren Schlufs gelandet. Es ist da eine Wissenschaft, die Psychologie, welche die Wissenschaft aller geistigen Phänomene, und unter anderen

¹⁾ Lectures III, 24.

der Phänomene des Denkens ist; und dennoch ist eine andere Wissenschaft, die Logik, erforderlich, um uns seine notwendigen Phänomene zu lehren. Ein Teil der Eigenschaften des Denkens wird also von der Wissenschaft, die vom Denken handelt, ausdrücklich ausgeschlossen, um als Gegenstand einer anderen Wissenschaft zurückbehalten zu werden, und dieses sind gerade seine notwendigen Qualitäten. Diejenigen, die nur zufällig sind, solche, „die erscheinen oder nicht erscheinen können“, d. i. die Eigenschaften, die nicht allem Denken gemeinsam oder ihm nicht zu allen Zeiten eigen sind — von diesen, scheint man zu sagen, weiß die Psychologie etwas. Die notwendigen Eigenschaften aber, „solche, die erscheinen müssen“, die Eigenschaften, die alles Denken besitzt, die das Denken besitzen muß, ohne deren Besitz es kein Denken sein würde — diese kennt die Psychologie nicht, und es ist die Aufgabe einer anderen Wissenschaft, sie zu erforschen. Wir können erwarten, daß man uns nächstens sagt, daß die Wissenschaft der Dynamik nichts weiß von den Gesetzen der Bewegung, von der Zusammensetzung der Kräfte, von der Theorie der fortdauernden und beschleunigenden Kraft, von den Lehren des *momentum* oder der *vis viva* usw., daß sie nur von Wind- und Wasserkraft weiß, von Dampfkraft und animalischer Kraft und von den Zufällen zu Wasser und zu Lande, die sie begleiten und ihre Wirksamkeit stören.

Dies hat indessen zur Voraussetzung, daß unser Autor das meint, was er ausdrücklich sagt. Er nimmt an, daß er unter „Denkgesetzen“ und „notwendigen Denkformen“ die Modi und die Bedingungen meint, in und unter denen wir nach der Konstitution unserer Natur denken müssen. Wenn wir aber einige wenige Seiten umwenden, bis zu der Stelle, wo er sich anschickt, diese Gesetze oder notwendigen Formen einzeln zu behandeln, so zeigt sich, daß dies ein vollständiger Irrtum ist. Gesetze bedeuten jetzt nicht mehr Naturnotwendigkeiten: sie sind Gesetze in einem ganz anderen Sinne. Sie meinen Vorschriften, und die „notwendigen Formen des Denkens“ sind nicht Attribute, die das Denken besitzen muß, sondern nur solche, die es besitzen müßte. „Wenn ¹⁾ ich von Gesetzen und „von ihrer absoluten Notwendigkeit in Relation zum Denken

¹⁾ Lectures III, 78.

„spreche, so darf man nicht annehmen, daß diese Gesetze und „diese Notwendigkeit in der Welt des Geistes dieselben seien „wie in der Welt der Materie. Für freie Intelligenzen ist ein „Gesetz eine ideale Notwendigkeit, das in der Form einer Vorschrift gegeben ist, die wir befolgen sollten, die wir aber „auch verletzen können, wenn es uns beliebt; während für die „Existenzen, die das Universum der Natur bilden, ein Gesetz „nur ein anderer Name für diejenigen Ursachen ist, die blind „und universal in der Hervorbringung gewisser unvermeidlicher „Ergebnisse tätig sind. Unter Denkgesetz oder unter „logischer Notwendigkeit verstehen wir deshalb nicht ein physisches Gesetz, wie z. B. das Gravitationsgesetz, sondern eine „allgemeine Vorschrift, die wir allerdings verletzen können, die „aber, wenn wir nicht gehorchen, unseren ganzen Denkprozeß „zu einem selbstmörderischen und absolut nichtigen macht. „Diese Gesetze sind folglich die primären Bedingungen der „Möglichkeit gültigen Denkens; und . . . die gesamte reine „Logik ist nur eine scharf gegliederte Entwicklung der verschiedenen Arten ihrer Anwendung.“¹⁾

¹⁾ Man hätte annehmen können, daß, obwohl der Doppelsinn des Wortes Gesetz im vorigen Jahrhundert selbst einen Montesquieu irreleiten konnte, seit jener Zeit genug über ihn geschrieben worden ist, um von Geistern weit geringeren Kalibers als Hamilton verstanden zu werden. In dieser Stelle jedoch erkennt er ihn nicht, sondern er scheint vielmehr zu denken, daß der Unterschied zwischen einem Gesetz im wissenschaftlichen und einem Gesetz im legislativen oder ethischen Sinne sich nicht um eine Zweideutigkeit des Wortes dreht, sondern um den Unterschied zwischen „der Welt des Geistes“ und „der Welt der Materie“; daß „eine freie Intelligenz“ nur Vorschriften kennt, die sie die Macht hat zu verletzen, und nicht, wie die physische Welt, von Gesetzen beherrscht wird, denen sie nicht entrinnen kann. Und doch ist Hamilton derselbe Philosoph, der uns beständig von Denknöthigkeiten spricht, denen wir absolut nicht widerstehen, von denen wir uns durch keine geistige Anstrengung losmachen können, und auf diese angebliche Tatsache ist die größere Hälfte seiner Philosophie gegründet. Wenn wir sehen, daß alles dies vergessen ist, so kommen wir fast auf den Gedanken, irrtümlich einen Band eines anderen Schriftstellers aufgeschlagen zu haben. An einer anderen Stelle, wo unser Autor dieselbe Frage behandelt, erinnert er sich seiner eigenen Philosophie viel besser. In der Vorlesung, in der er die Wissenschaft des Geistes einteilt in die „Phänomenologie des Geistes“ und seine „Nomologie“ — die erste eine Klassifikation und Analyse unserer geistigen Fähigkeiten, die letzte eine Untersuchung ihrer „Gesetze“ (Lectures I, 121 ff.) — steht das Wort ‚Gesetze‘ stets für „notwendige und universale Tatsachen“, für „die Gesetze, durch die unsere Fähigkeiten regiert werden“, nicht für

Im Grunde also gehört die wirkliche Theorie des Denkens, die Gesetze (im wissenschaftlichen Sinne des Wortes) des Denkens als Denken nicht zur Logik, sondern zur Psychologie, und es ist nur die Giltigkeit des Denkens, von der die Logik Kenntnis nimmt. Nicht mit dem Denken als Denken, sondern nur mit dem Denken als giltigem Denken hat die Logik zu tun. Es gibt nichts, was uns verhindern könnte, den Gesetzen der Logik entgegengesetzt zu denken; nur werden wir, wenn wir es tun, nicht richtig oder gut oder den Zwecken des Denkens entsprechend denken, sondern falsch, inkonsequent, oder verworren. Diese Lehre steht in vollständigem Widerspruch zu dem, was unser Autor in seiner Kontroverse mit Whateley sagt, daß die Logik in Whateleys Sinn der Ausdrücke sowohl Wissenschaft als auch Kunst ist und als solche nie hat bezweifelt werden können. Denn die gegenwärtige Definition beschränkt sie auf die engste Vorstellung von einer Kunst, auf die Vorstellung eines bloßen Systems von Regeln. Sie überläßt die Wissenschaft der Psychologie und stellt die Logik hin, als ob sie den Denkern lediglich eine Sammlung von Vorschriften biete, die sie gezwungen sind zu beobachten, nicht um denken, sondern um richtig oder gültig denken zu können.

Es scheint mir indessen, daß unser Autor, obwohl inkonsequent mit sich selbst, in dieser Art die Logik zu betrachten, dem Ziel viel näher kommt, als in der ersten. Ich meine, daß es richtig ist, daß die Logik nicht die Theorie vom Denken als Denken, sondern vom gültigen Denken ist: nicht vom Denken, sondern vom richtigen Denken. Sie ist nicht eine von der Psychologie verschiedene und ihr koordinierte Wissenschaft. Soweit sie überhaupt eine Wissenschaft ist, ist sie ein Teil oder ein Zweig der Psychologie, der sich einerseits von ihr unterscheidet wie ein Teil vom Ganzen, andererseits wie eine Kunst von einer Wissenschaft. Ihre theoretischen

Vorschriften, von denen sie regiert werden sollten; und ausdrücklich wird gesagt, daß von diesen notwendigen und universalen Tatsachen die Denkgesetze, mit denen die Logik zu tun hat, einen Teil bilden. Sie werden den „Gesetzen des Gedächtnisses“, „den Gesetzen der Assoziation“, „den Gesetzen, die unsere Fähigkeiten des Genusses regieren“ gleich gestellt, die alle richtig als notwendige Tatsachen und nicht als Vorschriften beschrieben werden. Alles das wird in den Wind geschlagen, sobald die Zeit kommt, die Logik als eine gesonderte Wissenschaft in Anspruch zu nehmen.

Grundlagen sind völlig der Psychologie entlehnt und enthalten von dieser Wissenschaft soviel als erforderlich ist, die Regeln der Kunst zu rechtfertigen. Die Logik hat nicht nötig, mehr von der Wissenschaft des Denkens zu kennen, als den Unterschied zwischen gutem und schlechtem Denken. Eine Folge davon ist, daß die notwendigen Denkgesetze, diejenigen, die unser Autor in seiner ersten Lehre speziell für die Logik vorbehielt, gerade die sind, mit denen die Logik am wenigsten zu tun hat, und die am ausschließlichen der Psychologie angehören. Was allem Denken, dem guten wie dem schlechten gemeinsam und von ihm untrennbar ist, kommt für die Logik nicht in Betracht, es sei denn durch das Licht, das es vielleicht indirekt auf etwas anderes werfen kann. Die Eigenschaften des Denkens, welche die Logik betreffen, sind einige seiner zufälligen Eigenschaften, diejenigen nämlich, von deren Gegenwart das gute Denken zum Unterschied vom schlechten abhängt.

Ich akzeptiere deshalb die zweite Anschauung unseres Autors von dem Gebiet der Logik, die sie zu einer Sammlung von Vorschriften und Regeln für das Denken macht, die auf eine wissenschaftliche Untersuchung der Erfordernisse richtigen Denkens gegründet ist. Diese Lehre ist es, die seine Behandlung der Einzelheiten der Logik beherrscht, und nach dieser müssen wir die Behauptung interpretieren, daß die Logik die Form des Denkens zum einzigen Gegenstand hat. Unter der Form des Denkens müssen wir das Denken selbst, das ganze Arbeiten des Intellektes verstehen. Die Materie des Denkens sind die Wahrnehmungen, Vorstellungen oder andere Präsentationen (Intuitionen, wie Mansel sie nennt), an denen der Intellekt keinen Teil hat, die ihm unabhängig von jeder eigenen Tätigkeit gegeben werden. Was der Geist diesen hinzufügt oder in sie hineinlegt, sind die Formen des Denkens. Die Logik hat also nur mit den Formen zu tun; denn da sie in Regeln für das Denken besteht, kann sie nur über das Autorität haben, was vom Denken abhängt. Logik und Denken sind von gleichem Umfang (coextensive); sie ist die Kunst des Denkens, alles Denkens und von nichts anderem als vom Denken. Und da jede unterscheidbare Verschiedenheit des Denkens eine Denkform genannt wird, so bilden die Denkformen das ganze Gebiet der Logik, obwohl es kaum möglich wäre, eine schlechtere Phrase zu finden, um eine so einfache Tatsache auszudrücken.

Welches aber sind die Denkformen? Kant gibt, wie schon bemerkt, diesem Ausdruck eine sehr weite Ausdehnung. Er behauptet, daß jedes grundlegende Attribut, das wir äußeren Gegenständen zuschreiben, eine Denkform ist, weil es durch unsere Denkfähigkeit geschaffen, nicht lediglich unterschieden (discerned) wird. Weder Hamilton noch Mansel geht so weit; jedenfalls betrachten sie die Theorie der verschiedenen Attribute der Körper nicht als einen Teil der Logik. Es lag ihnen also ob, klar darzulegen, welches die Formen des Denkens sind, mit denen die Logik zu tun hat, und für die sie Vorschriften liefert. Diese Frage ist in einer ausdrücklichen Form nie von Hamilton gestellt worden; die Antwort aber, die er uns lieber überläßt selbst ausfindig zu machen, als daß er sie uns direkt gibt, kann seiner Klassifikation unserer intellektuellen Operationen entnommen werden. Diese reduziert er auf drei: Begriff, Urteil und Schluß. Er muß also diese Zahl der allgemeinen Denkformen anerkannt haben. Die Denkformen sind Begriff, Urteil und Schluß: die Logik ist die Wissenschaft der Gesetze (d. h. der Regeln) dieser drei Operationen. Wenn wir aber unseren Autor streng bei dieser kurzen Liste festhalten, werden wir seine Meinung beständig mißverstehen. Denn (wie bereits bemerkt) die Art, in der das Wort Form gebraucht wird, gestattet Form innerhalb der Form in unbegrenzter Ausdehnung. Jeder Allgemeinbegriff, jedes Urteil oder jeder Schluß kann, nachdem er seine Form vom Geiste empfangen hat, wiederum als die Materie eines weiteren geistigen Aktes betrachtet werden; und das Produkt dieses weiteren Aktes (nach Kant), oder die Relation des Produktes zur Materie (nach Hamilton und Mansel) ist wiederum eine Denkform, wie wir zu unserer Verwirrung finden, wenn wir weiter fortschreiten, und zwar um so mehr, je weiter wir fortschreiten. Zunächst aber haben wir eine Behauptung Hamiltons zu betrachten, die seine Definition des Gebietes der Logik beschränkt. Er sagt:¹⁾

„Die Logik betrachtet das Denken nicht als die Operation „des Denkens, sondern als sein Produkt; sie handelt nicht von „dem Vorstellen, Urteilen und Schließen, sondern von den Allgemeinbegriffen, Urteilen und Schlüssen.“

Ich beginne damit zu sagen, daß ich mich dieser Unter-

¹⁾ Lectures III, 73.

scheidung vollständig anschliesse und die Definition der Logik demgemäfs verbessern will. Sie bezieht sich nicht, wie wir jetzt sehen, auf die Gesetze des Denkens als Denken, sondern auf diejenigen der Produkte des Denkens. Statt von Gesetzen des Vorstellens, Urteilens und Schliessens müssen wir von Gesetzen der Allgemeinbegriffe, Urteile und Schlüsse sprechen. Dies würde im wissenschaftlichen Sinn des Wortes ‚Gesetz‘ reiner Unsinn sein; denn ein Produkt als solches kann keine Gesetze zeigen als diejenigen der Operation, die es hervorbringt. Wenn wir aber, wie wir dem Anschein nach sollen, unter Gesetzen Vorschriften verstehen; so wird die Logik zur Wissenschaft der Vorschriften für die Bildung von Allgemeinbegriffen, Urteilen und Schlüssen, oder vielmehr (da eine Wissenschaft von Vorschriften ein ungeeigneter Ausdruck ist) zur Wissenschaft der Bedingungen, von denen richtige Allgemeinbegriffe, Urteile und Schlüsse abhängen. So ist die Logik also die Kunst zu denken, d. h. richtig zu denken, und die Wissenschaft von den Bedingungen richtigen Denkens. Dies scheint mir eine hinreichend genaue Definition zu sein. Indem aber unser Autor den Versuch einer tieferen metaphysischen Analyse der eben gezogenen Unterscheidung macht, schafft er neue Schwierigkeiten. Er sagt:¹⁾

„Man kann die Form des Denkens von zwei Seiten oder „in zwei Relationen betrachten. Sie hat, wie gesagt, eine „Relation sowohl zu ihrem Subjekt als auch zu ihrem Objekt, „und demgemäfs kann man sie entweder in der einen oder in „der anderen dieser Relationen betrachten. Sofern man die „Form des Denkens in Beziehung zu dem denkenden Geist — „zu dem Geist, durch den es ausgeübt wird — betrachtet, wird „sie als ein Akt, eine Operation, eine Energie angesehen, und „in dieser Relation gehört sie zur phänomenalen Psychologie. „Wird diese Form dagegen in Bezug auf das betrachtet, woran „man denkt, so wird sie als das Produkt eines solchen Aktes „angesehen; und in dieser Form gehört sie zur Logik. So „handelt die phänomenale Psychologie vom eigentlichen Denken „als Vorstellung, Urteil, Schluss; die Logik oder die Nomologie „des Verstandes vom eigentlichen Denken als einem Allgemein- „begriff, einem Urteil, einem Schluss.“

Gerade als der verwirrte Leser bei etwas klarem angelangt

¹⁾ Lectures III, 73, 74.

zu sein glaubte, kommt eine Auseinandersetzung, die alles ins Finstere zurückwirft. Der Lernende, der in dem Labyrinth von „Denken als Denken“, von Gesetzen, die keine Gesetze sind, und von „Formen des Denkens“ umhergeirrt war, in denen Form für etwas steht, wovon er nie zuvor in Zusammenhang mit diesem Wort gehört hatte, erspähte endlich etwas, was ihm fester Boden zu sein schien. Ihm wurde gesagt, daß Vorstellen, Urteilen und Schließens Akte des Geistes, daß Allgemeinbegriffe, Urteile und Schlüsse Produkte dieser Akte sind, und daß die Psychologie mit jenen, die Logik mit diesen zu tun hat. Und nun stellt sich heraus, daß die Produkte diese Akte sind. Die zwei Reihen von Dingen sind eine und dieselbe Reihe. Sie sind beide nur „eigentliches Denken“. Das Produkt ist ein anderes Wort für den Akt selbst, indem er in einer seiner Auffassungsweisen, „in Bezug auf das betrachtet wird, woran man denkt“. Es ist merkwürdig, daß dies nur wenige Seiten später geschieht, nachdem Whateley der Vorwurf gemacht worden ist, er habe eine Unterscheidung dadurch zur Nutzlosigkeit reduziert, daß er sie mit einem Unterschied nicht zwischen Dingen zusammenfallen läßt, sondern zwischen den beiden Auffassungsweisen, von denen aus dasselbe Ding betrachtet wird.

Hamilton ist deshalb der Ansicht, daß der Akt des Denkens, obwohl dem Worte nach, so doch nicht psychologisch von dem Gedanken selbst verschieden ist. Er behauptet nicht mit Berkeley, daß eine Idee, wie Möbel in einem Hause, ein konkreter, vom Geiste verschiedener und in diesem enthaltener Gegenstand sei; auch nicht mit Locke (wenn dies Lockes Meinung war), daß sie eine Modifikation des Geistes, aber eine von dem erkennenden Akt des Geistes verschiedene Modifikation sei; sondern er behauptet mit Brown, daß eine Wahrnehmung nur das fühlende Ich, und ein Gedanke nur das denkende Ich ist. Allgemeinbegriffe, Urteile und Schlüsse sind nur Akte des Vorstellens, Urteilens und Schließens, Akte des Denkens, die in Relation nicht zum denkenden Geist, sondern zu ihrem Gegenstand, zu demjenigen, „woran man denkt“, betrachtet werden.¹⁾

¹⁾ Hamilton behauptet eine ähnliche Theorie betreffs der Identität einer Einbildung mit dem einbildenden Akt. „Eine Repräsentation, als Gegenstand betrachtet, ist logisch, nicht wirklich verschieden von einer als Akt betrachteten Repräsentation. Hier sind Gegenstand und Akt lediglich derselbe

Was ist es aber, woran wir denken? Es sind nicht Allgemeinbegriffe; denn alle unsere Gedanken bewegen sich nicht um den Akt des Denkens. Es muß sich um das objektiv Präsen- te bewegen, um die Anschauung oder die Intuition, die der Allgemeinbegriff repräsentiert, oder von der er abstrahiert worden ist. Nach der hier von Hamilton dentlich aufgestellten Lehre sind also in jeder unserer intellektuellen Operationen nur zwei Dinge gegenwärtig: einerseits der selbst denkende Geist (d. i. vorstellend, urteilend, schließend), und andererseits ein geistiges Präsen- tes oder eine Repräsentation der phänomenalen Realität, die er sich vorstellt, oder über die er urteilt oder schließt. Ich kann verstehen, daß der Akt des Denkens oder, mit anderen Worten, der Geist in einem denkenden Zustande in seiner Relation zu der gedachten Realität betrachtet werden und einen Namen erhalten kann, der diese Realität mitbezeichnet. Wie gibt uns dies aber das Recht, ihn ein Produkt des Denkens zu nennen? Wie kann der Akt des Denkens oder der denkende Geist, selbst nur hypothetisch, als ein Produkt des Denkens angesehen werden? Wie können Allgemeinbegriffe, Urteile und Schlüsse als Produkte des Denkens betrachtet werden, wenn sie das Denken selbst sind? Können sie beides sein, der Akt und etwas, was aus dem Akt erfolgt? Sind sie Ergebnisse und Produkte aus sich selbst?

Ich denke, daß es einen Ausweg aus diesen Schwierigkeiten gibt, einen Sinn, in dem sich beide Behauptungen vereinigen lassen, obwohl er von Hamilton nicht angegeben worden und mit einigen seiner Meinungen auch kaum verträglich ist. Es besteht ein Unterschied zwischen dem, was man im eigentlichen

„unteilbare, in zwei verschiedenen Relationen angesehene Modus des Geistes. „Betrachtet man ihn in seiner Beziehung auf einen repräsentierten mittelbaren Gegenstand, so ist er ein repräsentativer Gegenstand; in seiner Beziehung auf den repräsentierenden und die Repräsentation betrachtenden „Geist, ist er ein repräsentativer Akt. Da ein repräsentativer Gegenstand „nach der Ordnung der Natur, aber nicht der Zeit, als dem repräsentativen „Akt folgend angesehen wird, so wird er als ein Produkt, und der repräsentative Akt, der nach der Ordnung der Natur, aber nicht der Zeit, als dem „repräsentativen Gegenstand voraufgehend betrachtet wird, als ein produzierender Prozeß angesehen“ (Dissertations on Reid, S. 809). Hamilton hat nicht erklärt, wie nach der Ordnung der Natur oder irgend einer anderen Ordnung ein Ding sich selbst voraufgehen oder folgen, oder voraufgehen und folgen kann.

Sinne Akte des Geistes nennen, und den anderen geistigen Phänomenen, die man als seine passiven Zustände bezeichnen kann. Und ich kenne nur eine Auffassungsweise dieses Unterschiedes, nach der er sich vielleicht aufrecht erhalten läßt, indem man nämlich nur diejenigen geistigen Phänomene als Akte betrachtet, welche Ergebnisse des Wollens sind. Die erste Bildung eines Allgemeinbegriffes und für gewöhnlich (obgleich nicht immer) jede neue Operation des Urteilens und Schließens erfordert einen geistigen Kraftaufwand, eine Konzentration des Bewußtseins auf gewisse bestimmte Gegenstände, die vom Willen abhängt und Aufmerksamkeit genannt wird. Sobald diese stattfindet, dann ist, wie man sagt, der Geist im eigentlichen Sinne aktiv. Nach häufiger Wiederholung dieses Willensaktes sind jedoch die Assoziationen, zu denen er Anlaß gegeben hat, eng genug miteinander verknüpft, um ihre Arbeit freiwillig zu verrichten; die Anstrengung des Aufmerkens nimmt mehr und mehr ab und wird schließlich Null, und die ursprünglich freiwillige Operation nach Hartleys Worten sekundär automatisch. Sobald dieser Übergang vollendet ist, hat das, was von dem geistigen Phänomen übrig bleibt, den Charakter eines Aktes verloren und wird unter die passiven Zustände gezählt. Es ist jetzt entweder eine bloß geistige Repräsentation eines Gegenstandes, die sich von jenen, direkt von den Sinnen kopierten, nur dadurch unterscheidet, daß gewisse ihrer Teile künstlich stark hervorgehoben sind; oder es ist ein *fasciculus* von Repräsentationen der Einbildung, der durch das Band einer künstlich hervorgebrachten Assoziation zusammengehalten wird. Wenn das geistige Phänomen diesen passiven Charakter angenommen hat, wird es endlich ein Allgemeinbegriff oder, allgemeiner und unbestimmter, eine Idee genannt, und man wird sich seiner bewußt, nicht als ob es der modifizierte Geist, sondern gleichsam etwas in dem Geiste ist. In dieser letzten Phase seiner Existenz dürfen wir es im eigentlichen Sinne nicht als einen Akt, sondern müssen es als das Produkt eines vorausgegangenen Aktes betrachten. Denn es findet jetzt ohne jegliche bewußte Tätigkeit statt und wird zu einem Gegenstand, der durch einen Akt freiwilliger Aufmerksamkeit, der das Bewußtsein auf ihn oder einen besonderen Teil von ihm konzentriert, einer neuen Tätigkeit unterzogen werden kann. Diese Erklärung, die ich der Erwägung der Philosophen anheim stelle, würde Hamilton

nicht befriedigt haben, weil sie ihn gezwungen haben würde, die Ausdehnung einzuschränken, die er gewohnt war, dem Ausdruck ‚geistiger Akt‘ zu geben. Jedes Phänomen des Geistes, hinab bis zur bloßen Aufnahme einer Wahrnehmung, betrachtet er als einen Akt. Darin weicht er von Kant ab. Er hebt die Notwendigkeit und den Nutzen des Wortes auf, dessen einzige Aufgabe ist, das, was der Geist erzeugt, von dem zu unterscheiden, was durch etwas anderes im Geiste erzeugt wird.

Wir kehren zur Definition der Logik als der Wissenschaft der Denkformen zurück, sofern sie in ihrer Relation nicht zu dem Akt des Denkens selbst, sondern, soweit sie unterscheidbar sind, in Relation zu den Produkten des Denkens betrachtet werden. Die Produkte des Denkens sind Allgemeinbegriffe, Urteile und Schlüsse; und die Formen des Denkens Vorstellen, Urteilen und Schließen. Die Logik ist die Wissenschaft dieser Formen, soweit die Regeln für die richtige Bildung der Produkte in Betracht kommen, oder, wie unser Autor es anderswo ausdrückt, die Wissenschaft der „formalen Bedingungen“ gültigen Denkens. Diese Ausdrucksweisen haben eine seltene Macht den Gegenstand zu verdunkeln. Aber ich bemühe mich, ihnen eine verständliche Auslegung vermittelt dessen zu geben, was sie erklären wollen. Wenn also alles Denken darin besteht, einer gegebenen Materie eine vom Geist selbst abgeleitete Form zu verleihen: was sollen wir dann davon sagen, daß, wie so stark hervorgehoben wird, das Denken selbst sich in zwei Arten teilt, das formale und das materiale Denken, von denen allein die erste zur Logik oder jedenfalls zur reinen Logik gehört? Mansel hat einen Band geschrieben mit dem ausdrücklichen Zweck nachzuweisen, daß die Logik nur mit dem formalen Denken zu tun hat; und Hamiltons Einteilung der Logik in reine und modifizierte Logik stimmt mit Mausels Unterscheidung überein. Nach der Definition jedoch, die wir eben betrachtet haben, ist jegliches Denken ein formales Denken, weil alles Denken entweder Vorstellen, Urteilen oder Schließen ist, und dieses die Formen des Denkens sind. Wenn die Logik die Bedingungen untersucht, die für die richtige Bildung von Allgemeinbegriffen, von Urteilen und von Schlüssen erforderlich sind, so untersucht sie alle Bedingungen des richtigen Denkens; denn andere Arten des Denkens als diese gibt es nicht. Und wenn sie alles dies verrichtet: was erübrigt dann für das sogenannte

materiale Denken, mit dem die Logik, wie gesagt wird, nichts zu schaffen hat?

Die Antwort auf diese Frage liefert eine weitere Probe der heillosen Verwirrung, in welche die Denkprozesse durch die unglückliche Mißanwendung des metaphorischen Wortes „Form“ gehüllt werden. Obwohl, wie gesagt wird. Allgemeinbegriffe, Urteile und Schlüsse die Formen des Denkens. und zwar die einzigen Formen sind, die das Denken annimmt oder gibt. sind die Metaphysiker, die sich mit den Formen befassen. doch gewöhnt Ausdrücke zu gebrauchen. die bedeuten. daßs Allgemeinbegriffe, Urteile und Schlüsse. obgleich selbst Formen. auch in sich selbst einen formalen und einen materialen Teil enthalten. Verschiedene Allgemeinbegriffe, Urteile und Schlüsse haben eine verschiedene Materie je nach dem, worum das Vorstellen. das Urteilen oder das Schließen sich bewegt; und da jeglicher Teil von etwas, was nicht seine Materie ist, stets seine Form genannt wird, so sagt man, daßs alles, was allen Allgemeinbegriffen gemeinsam ist oder ihnen ohne Rücksicht auf alle Unterschiede in ihrer Materie angehört, ihre Form ist; und ebenso verhält es sich mit den Urteilen und Schlüssen. Der Unterschied also zwischen einem bejahenden und einem verneinenden Urteil ist ein Unterschied der Form, weil ein Urteil, welches auch die Materie sei, auf die es sich bezieht, bejahend oder verneinend sein kann. Der Unterschied zwischen einem kategorischen und einem hypothetischen Syllogismus ist ein Unterschied der Form, weil er weder von irgend welchen Unterschieden in der Materie abhängt, noch überhaupt durch sie beeinflusst wird. Die Logik nach Mansel, die reine Logik nach Hamilton, befaßt sich nur mit den Formen der Allgemeinbegriffe, Urteile und Schlüsse. nicht mit ihrer Materie. Sie hat nicht allein ausschließlich mit den Formen des Denkens zu tun, sondern ausschließlich mit den Formen dieser Formen. Und hier verzichte ich offen auf jeden weiteren Versuch, Hamiltons oder Mansels Auffassung der Logik aus ihren Definitionen dieser Wissenschaft zu deduzieren. Ich folgere sie aus der allgemeinen Evidenz ihrer Abhandlungen und werde nun zeigen, warum ich sie für falsch halte.

Hamilton hat uns gesagt, daßs die Logik die Gesetze oder Vorschriften aufstellt, die für giltiges Denken unumgänglich notwendig sind, die Bedingungen, denen das Denken sich zu fügen gezwungen ist bei Strafe, unrichtig und unwirksam zu

sein und seinen Zweck zu verfehlen. Und was ist insbesondere und vornehmlich der Zweck des Denkens? Sicherlich die Erlangung der Wahrheit. Es ist, wenn nicht das einzige, jedenfalls das erste und wichtigste Element des giltigen Denkens, daß seine Ergebnisse wahr seien. Allgemeinbegriffe, Urteile und Schlüsse müssen mit der Realität der Dinge, d. h. der Phänomene oder des sinnlichen Präsenten, worauf diese geistigen Produkte Bezug haben, übereinstimmen. Ein Allgemeinbegriff muß, um richtig gebildet zu sein, ein Allgemeinbegriff von etwas Realem sein und mit der wirklichen Tatsache, die er repräsentieren will, übereinstimmen; d. h. die Gesamtheit der Attribute, die den Allgemeinbegriff bilden, muß tatsächlich in den durch den Klassennamen gekennzeichneten Gegenständen und in keinen anderen vorhanden sein. Ein Urteil muß, um richtig gebildet zu sein, ein wahres Urteil sein, d. h. die beurteilten Gegenstände müssen in Wirklichkeit die von ihnen prädierten Attribute besitzen. Ein Schluß muß, um richtig gebildet zu sein, zu einem wahren Schlußsatz führen, da der einzige Zweck des Schließens ist, uns Wahrheiten erkennen zu lassen, die wir durch direkte Intuition nicht erfahren können. Selbst diejenigen, die von der Logik die engste Anschauung haben, geben zu, daß der Schlußsatz bedingt wahr sein muß — vorausgesetzt, daß die Prämissen wahr sind. Da also die wichtigste und im Grunde einzige wichtige Qualität eines Gedankens seine Wahrheit ist, so müssen die zur Leitnung des Denkens gegebenen Gesetze oder Vorschriften als hauptsächlichstes Ziel im Auge haben, daß die Produkte des Denkens wahr seien. Damit aber hat nach Mansel die Logik nichts zu schaffen, und Hamilton behält es unter dem Titel „modifizierte Logik“ einer Art von Anhang zu der Wissenschaft vor. Die Fragen nach der Wahrheit und Falschheit betreffen nach beiden Autoren nur das materiale Denken, während das formale Denken das Gebiet der Logik ist. Die einzigen Vorschriften für das Denken, mit denen die Logik sich befaßt, sind diejenigen, die einen anderen Zweck haben als die Übereinstimmung unseres Denkens mit den Tatsachen. Jedoch muß jede mögliche Vorschrift für das Denken, wenn sie ehrlich ist, dies wenigstens zu ihrem letzten Gegenstand haben. Was also ist nach der Lehre, daß die Logik nur mit dem formalen Denken zu tun hat, von ihr ausgeschlossen, und was wird ihr gelassen? Ausgeschlossen ist die Gesamtheit

der Evidenzen für die Giltigkeit des Denkens, eingeschlossen ein Teil der Evidenzen für seine Unrichtigkeit.

In keinem Falle kann das Denken giltig sein, wenn die sich aus ihm ergebenden Allgemeinbegriffe, Urteile und Schlüsse nicht mit den Tatsachen vereinbar sind. Und in keinem Falle können wir uns überzeugen, daß sie es wirklich sind, wenn wir lediglich auf die Relation eines Teils der Gedankenkette zu einem anderen blicken. Wir müssen zu den ursprünglichen Quellen hinaufsteigen, zu den Präsenten der Erfahrung, und die Gedankenfolge in ihrer Relation zu diesen untersuchen. Wir können aber zuweilen, ohne zu den Quellen hinaufzusteigen, entdecken, daß der Prozeß des Denkens nicht giltig ist: wenn er nämlich so geführt worden ist, daß er unmöglich nützen kann, Allgemeinbegriffe, Urteile und Schlüsse zu erlangen, die mit den Tatsachen übereinstimmen. Dies ist z. B. der Fall, wenn wir uns durch einen doppelsinnigen Ausdruck von den Prämissen zu einem Schluß leiten lassen. Der Prozeß gibt dann durchaus keinen Grund zu glauben, daß der Schluß wahr sei: er ist vielleicht wahr; aber es zu glauben, haben wir nicht mehr Grund als vorher. Oder ferner, der Allgemeinbegriff, das Urteil oder der Schluß kann einen Widerspruch enthalten und deshalb unmöglich einem wirklichen Zustand von Tatsachen entsprechen. Nach der Ansicht dieser Philosophen befaßt die Logik sich allein mit diesem Teil des Gegenstandes. Nach Mansel¹⁾ „akzeptiert die Logik als logisch giltig alle solche „Allgemeinbegriffe, Urteile und Schlüsse, die weder direkt noch „indirekt Widersprüche enthalten; sie erklärt, daß sie als Gedanken soweit richtig sind, als sie in letzter Analyse sich nicht „selbst aufheben, . . . und überläßt es diesem oder jenem „Zweige der materialen Wissenschaft zu bestimmen, wie weit „dieselben Produkte des Denkens durch das Zeugnis dieser oder „jener speziellen Erfahrung verbürgt werden.“ Mansel hat hier seine eigene Auffassung des Gegenstandes nicht mit seiner üblichen Genauigkeit aufgefaßt. Er engt das Feld der Logik mehr ein, als er beabsichtigt. Das, worauf er den Namen Logik beschränkt, akzeptiert alle Allgemeinbegriffe und Urteile als giltig, die keine Widersprüche in sich schliessen, aber durchaus nicht alle Schlüsse. Er verwirft diese nicht allein, wenn sie in

¹⁾ Prolegomena Logica, S. 265.

sich widersprechend, sondern auch, wenn sie inkonkluent sind. Er verwirft einen Schluß nicht allein, wenn er einen Schlußsatz zieht, der mit den Prämissen unvereinbar ist, sondern auch, wenn er einen solchen zieht, zu dem die Prämissen nicht berechtigten: nicht allein, wenn der Schlußsatz falsch sein muß, sondern auch, wenn er falsch sein kann, obgleich die Prämissen wahr sind. Denn die Begriffe ‚wahr‘ und ‚falsch‘ werden sich ihren Weg in die formale Logik erzwingen, so viele Mühe sich Hamilton und Mansel auch geben mögen, die Begriffe ‚vereinbar‘ und ‚unvereinbar‘ oder ‚denkbar‘ und ‚undenkbar‘ an ihrer Stelle Dienst tun zu lassen. Die Ideen von Wahrheit und Falschheit können aus dem Schließens nicht ausgeschieden werden. Wir mögen von wirklicher Wahrheit abstrahieren, aber die Giltigkeit des Schließens ist immer eine Frage bedingter Wahrheit: ob ein Urteil wahr sein muß, wenn andere wahr sind, oder ob ein Urteil wahr sein kann, wenn andere wahr sind. Wenn Urteile oder Schlüsse in Frage stehen, sind „die Bedingungen des Denkbaren“ einfach die Bedingungen des Glaublichen.

Was Hamilton und Mansel in Wirklichkeit meinen, besteht darin, von dem Rest der Theorie der Erforschung der Wahrheit alles abzusondern, was keinen Bezug auf die ursprüngliche Hinlänglichkeit der Grundlage von Tatsachen oder auf die Richtigkeit ihrer Auslegung erfordert, und dies ausschließlich Logik oder reine Logik zu nennen. Sie setzen voraus, daß auf irgend eine Weise Allgemeinbegriffe gebildet und Urteile gefällt worden sind. Und wenn innerhalb der vier Winkel des Allgemeinbegriffs oder des Urteils nichts ist, was beweist, daß es widersinnig, d. h. kein Selbstwiderspruch ist, so ziehen sie es nicht weiter in Frage. Ob es sich auf eine Tatsache oder auf eine bloße Annahme gründet, und wenn auf eine Tatsache, ob die Tatsache richtig repräsentiert ist: danach fragen sie nicht, sondern sie denken nur an die notwendigen Bedingungen, welche verhüten, daß Irrtümer in den Denkprozeß eindringen, die nicht in den Begriffen oder den Prämissen lagen, von denen er ausging. Die Theorie dieser Bedingungen (deren wichtigster Teil die Lehre vom Syllogismus ist) nennt Mansel „Logik“, und Hamilton „reine Logik“. Der Ausdruck „formale Logik“, der zuweilen darauf angewandt wird, ist vielleicht ebenso deutlich und ebenso wenig irreführend wie irgend ein anderer und derjenige, den

ich mangels eines besseren gebrauchen will. Dafs dieser Teil der Logik von den übrigen unterschieden, für sich bezeichnet und zu einem Gegenstand spezieller Betrachtung gemacht wird, ist ganz natürlich. Wogegen ich Einspruch erhebe, ist die Lehre Hamiltons, Mansels und vieler anderer Denker: dafs dieser Teil das Ganze sei; dafs es eine andere Logik oder eine Logik überhaupt nicht gebe; dafs alles, was mehr ist als dies, nicht einer allgemeinen Wissenschaft und Kunst des Denkens angehöre, sondern (in den Worten Mansels) dieser oder jener materialen Wissenschaft.

Diese Lehre setzte voraus: dafs mit Ausnahme der Regeln der formalen, d. h. der syllogistischen Logik keine anderen Regeln aufgestellt werden können, die auf das Denken im allgemeinen ohne Rücksicht auf den besonderen Gegenstand anwendbar sind; dafs eine allgemeine Theorie von den Relationen möglich ist, welche die Teile eines Denkprozesses zueinander unterhalten müssen, aber nicht von den eigentlichen Relationen, in denen alles Denken zu seinem Gegenstande steht; dafs das Problem, das Bacon sich stellte, und zu dessen Lösung er den Weg wies, ein unmögliches ist; dafs es eine allgemeine Theorie der Evidenz nicht gibt und nicht geben kann; dafs, wenn wir darauf bedacht gewesen sind, unsere Begriffe und Urteile von Dingen konsequent mit sich selbst und untereinander zu halten, und wenn wir keine Schlüsse aus ihnen gezogen haben als solche, deren Falschheit mit bereits gemachten Aussagen unvereinbar sein würde, wir alles getan haben, was eine Philosophie des Denkens tun kann, und dafs die Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung unseres Glaubens mit den Gesetzen des Dinges selbst in jedem Falle eine spezielle Frage ist, die zu der Wissenschaft dieses Dinges insbesondere gehört; dafs das Studium der Natur, das Suchen nach objektiver Wahrheit keine Regeln, und ihre Erlangung keine allgemeine Probe zuläfst. Denn wenn es solche Regeln, wenn es eine solche Probe gibt und ihre Betrachtung nicht zur Logik gehört: zu welcher Wissenschaft oder zu welchem Studium gehört sie dann? Es gibt keine andere Wissenschaft, die ohne Rücksicht auf einen besonderen Gegenstand sich anheischig macht, den Intellekt in der Anwendung seiner Kräfte auf jeden Gegenstand zu leiten, von dem eine Erkenntnis möglich ist. Diese Philosophen müssen also meinen, dafs es solche Regeln nicht geben kann, oder dafs

sie, wenn es solche gibt, nur von möglichst unbestimmter Art sein können. Hamilton sagt:¹⁾ „Wenn wir von den Besonderheiten bestimmter Gegenstände und Wissenschaften absehen und nur die Regeln betrachten, die unser Verfahren in Bezug auf den Gegenstand der Wissenschaften im allgemeinen beherrschen sollten — und das ist alles, was eine universale Logik im Auge haben kann —, so sind diese Regeln gering an Zahl und ihre Anwendungen einfach und evident. Eine materiale oder objektive Logik ist deshalb, außer in spezieller Unterordnung unter die Eigentümlichkeiten besonderer Wissenschaften, von sehr engen Grenzen, und das, was sie uns sagen kann, ist bald gesagt“. Es ist sehr wahr, daß alles, was Hamilton uns von ihr sagen kann, bald gesagt ist. Nichts kann dürftiger, platter und unbestimmter sein als das wenige, was er über das, was er modifizierte Logik nennt, vorzubringen weiß. Und darüber werden wir uns nicht wundern, wenn wir die folgende aufsergewöhnliche Äußerung bedenken, die ich dem Schlufs seiner dreifsigsten Vorlesung über Logik entnehme. Von der Physik im allgemeinen sprechend, sagt Hamilton:²⁾

„In diesem Gebiet des Wissens ist hauptsächlich eine Gewöhnung geduldigen Aufmerkens auf Einzelheiten erforderlich, um Phänomene zu entdecken; und nachdem diese entdeckt sind, ist ihre Verallgemeinerung in der Regel so leicht, daß den höheren Kräften des Urteilens und Schließens nur wenig Gelegenheit zur Betätigung gegeben ist. Es war Bacons kühner Traum, daß die Induktion, auf die Natur angewandt, alle Talente gleich machen, die Aristokratie des Geistes ausgleichen, durch Kooperation und Methode Wunder vollführen und der Kraft des individuellen Intellektes nur noch wenig zu tun übrig lassen würde. Und dieser Traum hat sich erfüllt. Die Wissenschaft ist durch das induktive Verfahren zu Geistern hinabgetragen worden, die vorher keine Möglichkeit gehabt haben würden, sie zu pflegen, und das physikalische Wissen beschäftigt jetzt viele Menschen auf nützliche Weise, die sonst ohne jeden rationellen Beruf gewesen sein würden.“

Hamilton hatte guten Grund, seine eigenen logischen Spekulationen auf ein geringeres und untergeordnetes Gebiet

¹⁾ Lectures IV, 232. (Appendix I.)

²⁾ Lectures IV, S. 138.

der Wissenschaft und Kunst des Denkens zu beschränken, wenn er, wie diese Stelle beweist, so der Vorkenntnisse ermangelte, die erforderlich sind, um irgend welchen Fortschritt in dem anderen und höheren Zweige zu machen. Jeder, der aus einem wirklich wissenschaftlichen Studium einige Kenntnis der Physik erlangt hat, weiß, daß in den Spekulationen, von denen ihre größeren Verallgemeinerungen abhängen, die Fragen der gebotenen Evidenz und die notwendige Abstraktionsfähigkeit derartige sind, daß sie die allerhöchste Fassungskraft des menschlichen Intellektes in Anspruch nehmen. Ein Denker, der, so tüchtig er sonst auch sein mag, mit den Prozessen, die bei der Erforschung der objektiven Wahrheit wirklich befolgt werden, zu wenig bekannt ist, um diese Tatsache zu kennen, hat keinen Anspruch auf Autorität, wenn er die Möglichkeit einer Philosophie der Evidenz und der Erforschung der Natur verneint: denn seine eigenen Fähigkeiten bieten ihm gar nicht die Mittel zu urteilen, ob sie möglich ist oder nicht.¹⁾

¹⁾ Alles, was Hamilton über die Erfordernisse einer richtigen Induktion vorzubringen weiß, ist demnach, daß es keine Beispiele vom Gegenteil geben darf, und daß die Zahl der beobachteten Beispiele „kompetent“ sein muß (Lectures IV, 168, 169). Wenn dies alles wäre, was „eine materiale oder „objektive Logik uns sagen“ könnte, so würde Hamiltons Behandlung derselben ganz gerechtfertigt sein. Der Gesichtspunkt einer vollständigen Induktion, nämlich einer Induktion, in der die Natur der Beispiele eine solche ist, daß kein anderes Ergebnis als das eine, zu dem man gelangt ist, sich mit dem universalen Kausalgesetz vereinbaren läßt, ist nie über Hamiltons Horizont aufgegangen. Dieselbe geringe Weite des Denkens, die nicht in einem Mangel an Fähigkeit, sondern an notwendigem Wissen ihren Grund hat, zeigt sich in jedem Teil des wenigen, was er über die Erforschung der Natur sagt. So folgt er z. B. *implicite* dem Irrtum Kants, indem er einen inneren Unterschied zwischen Induktions- und Analogieschlüssen behauptet. Induktion, sagt er, (Lectures IV, 165, 166) schließt, daß „wenn eine Anzahl „von Gegenständen derselben Klasse ein gewisses Attribut gemeinsam besitzen . . ., alle Gegenstände dieser Klasse dieses Attribut besitzen“: während die Analogie schließt, daß „wenn . . . zwei oder mehr Dinge in verschiedenen „inneren und wesentlichen Merkmalen übereinstimmen . . ., sie ebenso in „allen anderen wesentlichen Merkmalen übereinstimmen, d. h. Bestandteile „derselben Klasse sind.“ Eine etwas größere Vertrautheit mit dem Gegenstand würde ihm gezeigt haben, daß die beiden Arten des Arguments homogen sind und sich nur im Grade der Evidenz unterscheiden. Das typische beider ist der Schluß, daß Dinge, die in gewissen Hinsichten übereinstimmen, auch in gewissen anderen Hinsichten übereinstimmen. Jedes Argument von bekannten auf unbekannte Punkte der Übereinstimmung ist ein Analogieschluß; und Induktion

Wenn eine allgemeine Theorie der Hinlänglichkeit der Evidenz und der Rechtmäßigkeit der Verallgemeinerung möglich ist, so muß dies Logik *κατ' ἐξοχήν* sein, und alles andere, was mit diesem Namen bezeichnet wird, kann ihr nur untergeordnet werden. Denn die Logik, die als formale bezeichnet wird, trachtet nur eines der Hindernisse zur Erreichung der Wahrheit zu entfernen, indem sie Irrtümern vorbeugt, die unsere Gedanken zu sich selbst oder untereinander in Widerspruch setzen könnten; und es ist von keinem Belang, ob wir folgerecht denken oder nicht, wenn wir falsch denken. Nur als Mittel zu materialer Wahrheit ist die formale oder, um klarer zu sprechen, die bedingte Gültigkeit einer Denkoperation von Nutzen, und selbst dieser Nutzen ist nur negativ: dadurch daß wir nur konsequent bleiben in dem, was vielleicht ein systematischer Irrtum ist, haben wir noch nicht den mindesten positiven Fortschritt zu richtigem Denken gemacht. Dies schließt keineswegs ein, daß die formale Logik, selbst in ihrem engsten Sinne, nicht von sehr großem, wenn auch rein negativem Werte sei. Im Gegenteil, ich unterschreibe von Herzen alles, was über ihre Bedeutung von Hamilton und Mansel gesagt worden ist. Es ist gut, daß uns der Pfad klar vorgezeichnet und an allen gefährlichen Punkten eine Schutzmauer errichtet ist, ob nun der Pfad uns zu der Stelle führt, die wir zu erreichen wünschen, oder zu irgend einer ganz anderen. Dies allein aber Logik, oder dies allein reine Logik zu nennen, als ob alles übrige der Philosophie des Denkens und der Evidenz lediglich eine Anpassung der Evidenz an etwas anderes wäre, heißt das Ziel verkennen, dem alle für unsere Denkoperationen aufgestellten Regeln dienen sollen. Der Zweck von ihnen allen ist, uns in den Stand zu setzen, zu entscheiden, ob etwas, und was als wahr bewiesen ist. Die formale Logik führt indirekt zu diesem Ziel dadurch, daß sie uns befähigt zu erkennen, daß entweder

ist nichts mehr. Die Induktion schließt, daß, wenn eine Anzahl von A das Attribut B besitzt, alle Dinge, die mit ihnen darin übereinstimmen, daß sie A sind, auch darin mit ihnen übereinstimmen, daß sie das Attribut B besitzen. Die einzige Besonderheit der Induktion, verglichen mit anderen Fällen der Analogie, besteht darin, daß die bekannten Punkte der Übereinstimmung, aus denen eine weitere Übereinstimmung erschlossen wird, in ein einziges Wort zusammengefaßt und zur Grundlage einer Klasse gemacht worden sind. Behufs weiterer Erläuterung siehe mein „System of Logic“, Buch III, Kap. XX.

das eingeschlagene Verfahren ein solches ist, das unmöglich etwas beweisen konnte, oder dafs es ein Verfahren ist, das etwas als wahr beweisen wird, wenn nicht etwa die Prämissen falsch sind. Diese indirekte Hilfe ist von der gröfsten Wichtigkeit; aber sie ist wichtig, weil das Ziel, die Feststellung der Wahrheit, wichtig ist, und sie ist wichtig nur als Ergänzung eines noch mehr grundlegenden Teiles der Operation, in dem die formale Logik keine Hilfe gewährt.

Ich leugne nicht die wissenschaftliche Zweckmäfsigkeit, diesen beschränkten Teil der Logik getrennt vom anderen, die Lehre vom Syllogismus z. B. getrennt von der Induktionstheorie zu behandeln und ihn auf einer früheren Stufe der intellektuellen Ausbildung zu lehren. Er kann früher gelehrt werden, weil er nicht wie die induktive Logik eine praktische Bekanntschaft mit den Prozessen der wissenschaftlichen Untersuchung voraussetzt, und weil der gröfste Nutzen, der daraus gezogen werden kann, nämlich den Geist klar zu erhalten, am besten erlangt wird, bevor eine Gewohnheit unklaren Denkens angenommen worden ist. Indessen ist es nicht allein unumgänglich notwendig, dafs die weitere Logik, die alle die allgemeinen Bedingungen der Feststellung der Wahrheit umfafst, aufer der engeren, die nur mit den Bedingungen der Folgerichtigkeit zu tun hat, studiert werde. Die engere Logik sollte vielmehr wenigstens zum Schlufs, als ein Teil der weiteren, als ein Teil der Mittel zu demselben Zweck studiert, und ihre Relation zu den anderen Teilen, zu den anderen Mitteln, deutlich erklärt werden. Wenn Denken irgend mehr ist als eine unterhaltende Geistesübung, so besteht sein Zweck darin, uns zu der Erkenntnis zu befähigen, was über die Tatsachen des Universums erkannt werden kann. Seine Urteile und Schlüsse drücken einige dieser Tatsachen aus oder wollen sie ausdrücken; und der Zusammenhang zwischen einem Urteil und einem anderen, den die formale Logik durch ihre Analyse des Schlufsverfahrens aufdeckt, existiert nur, weil es einen Zusammenhang zwischen einer objektiven Wahrheit und einer anderen gibt, der es uns ermöglicht, objektive Wahrheiten, die nie beobachtet worden sind, vermittelt anderer zu erkennen, die man beobachtet hat. Diese Möglichkeit ist für die formale Logik ein ewiges Mysterium, ein ewiger Stein des Anstofs. Die blofse Idee, dafs irgend eine neue Wahrheit aus einem Allgemeinbegriff entwickelt werden,

dafs die Analyse je etwas darin finden könnte, was die Synthese nicht vorher hineingelegt hat, trägt das Gepräge des Widersinnigen an sich. Dennoch ist dies die ganze Erklärung, welche die formale Logik, wie Hamilton sie ansieht, von dem Phänomen zu geben imstande ist; und Mansel beschränkt ausdrücklich die Aufgabe der Logik auf analytische Urteile — auf solche, die lediglich identisch sind. Was aber die Logik der blofsen Folgerichtigkeit nicht tun kann, das vermag die Logik der Ermittlung der Wahrheit, die Philosophie der Evidenz im weiteren Sinn des Wortes. Sie kann die Funktion des ratiocinativen Verfahrens als ein Mittel des menschlichen Intellectes zur Entdeckung der Wahrheit erklären und es in die wahre Korrelation zu den anderen Mitteln setzen. Sie ist deshalb allein befähigt, eine philosophische Theorie des Schliessens zu liefern. Eine teilweise Erklärung, wie sie von dem Verfahren dadurch gegeben werden kann, dafs es allein an sich betrachtet wird, so nützlich und sogar notwendig es für das genaue Denken sein mag, ersetzt nicht, sondern zeigt nur um so nachdrücklicher das Bedürfnis der umfassenderen Logik, von der sie einen Teil bilden sollte, und die allein einen Sinn oder einen Daseinsgrund für die sogenannte „formale“ Logik oder den Schlufsprozess selbst gibt.

Kapitel 21.

Die grundlegenden Denkgesetze nach Hamilton.

Nachdem Hamilton die „Denkgesetze“ als das einzige Gebiet der Logik bezeichnet hat, geht er naturgemäß dazu über, im einzelnen anzugeben, welches diese Gesetze sind. Die „grundlegenden Denkgesetze“, von denen alle anderen Gesetze, die für das Denken aufgestellt werden können, nur besondere Anwendungen bilden, sind nach unserem Autor drei: das Gesetz der Identität, das Gesetz des Widerspruchs und das Gesetz des ausgeschlossenen Dritten. In seinen Vorlesungen erkannte er noch ein viertes an, „das Gesetz des Grundes und der Konsequenz“, das aus dem Kausalgesetz und dem Leibnizschen „Prinzip des zureichenden Grundes“ zusammengesetzt zu sein scheint. Da er dies aber in seinen späteren Spekulationen nicht mehr als ein letztes Gesetz betrachtete, brauchen wir nicht weiter davon zu sprechen.

Diese drei Gesetze nennt er sonst „die Bedingungen des Denkbaren“, ¹⁾ woraus man hätte schließen können, daß er sie als Gesetze des Denkens im wissenschaftlichen Sinne des Wortes betrachtete, als Bedingungen, denen das Denken sich unterwerfen muß, und ohne die es unmöglich ist. Man hätte a priori sagen können, daß er nichts anderes meinen konnte als dies, weil sonst der Sinn des Ausdrucks „Bedingungen des Denkbaren“ verdreht wird. Nichtsdestoweniger ist es nicht das, was er meint, wenigstens nicht an dieser Stelle. Gerade bei dieser Gelegenheit geschieht es, daß er die wissenschaftliche

¹⁾ Lectures III, 79. Im Anhang zu den „Lectures“ (IV, 244, 245) nennt er sie die Gesetze des Denkbaren; und die Gesetze der Vorstellung, des Urteils und des Schließens unterscheidet er von ihnen unter dem Namen „die Gesetze des Denkens im strengen Sinne.“

Bedeutung des Wortes als auf Denkgesetze anwendbar verwirft, und erklärt, daß sie (wie die vom Parlament gegebenen Gesetze) allgemeine Vorschriften sind, nicht Notwendigkeiten des Denkaktes, sondern Unterweisungen für richtiges Denken. Jedoch würde nicht zuviel für diese drei Gesetze beansprucht worden sein, wenn sie in dem mehr peremptorischen Sinne als wirkliche Denknöthigkeiten betrachtet worden wären. Unser Autor kann doch kaum gemeint haben, wir seien imstande zu zweifeln, daß ein Ding es selbst ist; oder zu glauben, das ein Ding ist und zu gleicher Zeit nicht ist. Er setzt, wie andere Menschen, nicht allein beständig voraus, daß dies eine Unmöglichkeit ist; sondern er macht diese Unmöglichkeit zur Grundlage einiger seiner vornehmsten philosophischen Lehren, wie z. B. wenn er sagt, daß es uns unmöglich ist, die wirklichen Tatsachen des Bewußtseins zu bezweifeln, „weil der Zweifel einen Widerspruch in sich schließt“.¹⁾ Es ist wahr, daß ein Mensch in einem Sinne widersprechende Urteile glauben kann, d. h. daß er zu einer Zeit das bejahende, zu anderer das verneinende Urteil glaubt und abwechselnd die beiden Arten des Glaubens vergift. Ebenso ist es wahr, daß er zwei Formen von Worten eine passive Zustimmung geben kann, die er, wenn er sich ihres Sinnes voll bewußt gewesen wäre, entweder ganz oder zum Teil als eine Bejahung und eine Verneinung derselben Tatsache erkannt haben würde. Sobald er aber einmal gesehen hat, daß ein Widerspruch besteht, ist es ihm ganz unmöglich, daran zu glauben.

Die Menschen nun zu zwingen, einen Widerspruch zu sehen, wo ein Widerspruch vorhanden ist, bildet die gesamte Aufgabe der Logik in dem beschränkten Sinne, in dem Hamilton sie auffaßt; und er hat durchaus recht, wenn er das Ganze der Logik in diesem engen Sinne als auf den von ihm angeführten drei Gesetzen beruhend betrachtet. Sie die grundlegenden Gesetze des Denkens zu nennen, ist falsch; aber sie sind die Gesetze der Folgerichtigkeit. Jede Inkonsequenz ist eine Verletzung irgend eines dieser Gesetze, eine unbewusste Verletzung; denn sie bewußt verletzen, ist unmöglich.

Etwas bleibt noch über die drei Gesetze einzeln, und über unseres Autors Art sie anzuschauen, zu sagen übrig.

¹⁾ Anmerkung zu Reid, §. 113, und an vielen anderen Stellen.

Das Gesetz oder Prinzip der Identität (*Principium identitatis*) ist kein anderes als das altehrwürdige Axiom, „Alles was ist, ist“, oder, in anderer Ausdrucksweise, „Ein Ding ist dasselbe, wie es selbst“: der Satz, den Locke in seinem Kapitel über Maximen mit so großer Verachtung behandelte. Hamilton, der wahrscheinlich fand, daß es schwer sei, das „Prinzip aller logischen Bejahung“ auf einer Grundlage wie dieser aufzustellen, bringt das Axiom ¹⁾ in modifizierter Gestalt, als eine Behauptung der Identität zwischen einem Ganzen und seinen Teilen, oder vielmehr zwischen einem Allgemeinbegriff und seinen Inhaltsteilen, den Attributen, die ihn zusammensetzen. Denn die Logik, wie er sie auffaßt, hat mit keinen anderen Ganzen als mit Allgemeinbegriffen zu tun und sieht, wie er behauptet, von der Realität der gedachten Dinge vollständig ab.²⁾

Obwohl unser Autor der alten Version des Identitätsprinzips noch soviel Achtung erweist zu sagen, daß es „in der Formel $A \text{ ist } A$ oder $A = A$ ausgedrückt“ wird, so muß ich doch zugeben, daß, während er unserem alten Freunde diesen Achtungs tribut entrichtet, er sich eine sehr wesentliche und nützliche Freiheit mit ihm erlaubt, und ihn viel mehr bedeuten läßt, als er je zuvor bedeutet hat. Der einzige Mangel, der gefunden werden kann (dieser ist allerdings ein ernster), besteht darin, daß, wenn wir diese Auffassung der Maxime akzeptieren, wir viele „Prinzipien logischer Bejahung“ statt eines einzigen nötig haben werden. Denn wenn wir für jeden Modus, in dem wir Gelegenheit haben, dasselbe Ding in verschiedenen Worten

¹⁾ Lectures III, 79, 80.

²⁾ Hier sehen wir, daß unser Autor *implicite* zugibt, daß ein Allgemeinbegriff keine anderen Teile hat als seine Inhaltsteile. Das, was er anderswo seine Umfangsteile nennt, sind in keinem Sinne Teile des Allgemeinbegriffs, sondern Teile von etwas anderem, nämlich des Aggregats konkreter Gegenstände, denen der Allgemeinbegriff entspricht. Hätte Hamilton sich an diese rationelle Lehre gehalten, so hätte er seine Umfangsurteile aufgeben müssen. Statt dessen, behält er sie nicht allein bei, sondern betrachtet sie als ebenfalls auf dem Identitätsprinzip beruhend, obwohl er dieses Prinzip ausdrücklich in einer Weise beschränkt hat, die unvereinbar damit ist, andere als Inhaltsteile darauf zu gründen. Es verlohnte sich, diesen Widerspruch hervorzuheben; aber es verlohnt sich nicht, dabei zu verweilen, weil er dadurch berichtigt werden kann, daß man den Bereich des ersten Gesetzes auf die Identität jedes Ganzen mit seinen Teilen ausdehnt, anstatt es nur auf die Identität eines Allgemeinbegriffs mit seinen Inhaltsteilen zu beschränken.

von neuem zu bejahen, ein besonderes Prinzip aufstellen sollen, so brauchen wir deren eine große Anzahl. Wenn wir eines besonderen Prinzips bedürfen, das uns, wenn wir eine Gruppe von Attributen zusammenbejaht haben, berechtigt, dieselben Attribute einzeln noch einmal zu bejahen, so bedürfen wir einer langen Reihe von Prinzipien wie folgende: wenn ein Ding vor einem anderen steht, so steht das andere hinter ihm; wenn ein Ding hinter einem anderen steht, so steht das andere vor ihm; wenn ein Ding zusammensteht mit einem anderen, so steht das andere zusammen mit dem ersten; wenn ein Ding einem anderen gleich oder ungleich ist, so ist das andere dem ersten gleich (oder ungleich): kurz so viele Grundprinzipien wie es Arten der Relation gibt. Denn wir bedürfen aller dieser Verschiedenheiten des Ausdrucks in unseren Denk- und Schlußprozessen. Was ihnen allen zugrunde liegt, besteht darin, daß die Logik (um eine Phrase unseres Autors zu entlehnen) die Freiheit postuliert, denselben Sinn in allen Worten auszusagen, die ihn in Übereinstimmung mit ihrer Bedeutung zum Ausdruck bringen. Der Nutzen und der Sinn eines Grundgesetzes des Denkens ist, daß es in allgemeinen Ausdrücken das Recht ausspricht, etwas zu tun, was der Geist gegebenenfalls tun muß. Dies ist der Sinn, in dem das *dictum de omni et nullo* ein Grundgesetz des Syllogismus genannt wird. Für diesen Zweck aber ist es nötig, daß das Gesetz oder Postulat in so umfassender und universaler Weise aufgestellt werde, daß jeder Fall gedeckt wird, in dem der Akt ausgeführt werden muß, der durch dasselbe autorisiert ist. In diesem Lichte betrachtet hätte das Identitätsgesetz folgendermaßen ausgedrückt werden müssen: alles, was wahr ist in einer Form von Worten, ist auch wahr in jeder anderen Form, die denselben Sinn übermittelt. So ausgedrückt erfüllt es die Erfordernisse eines ersten Denkprinzips; denn es ist der möglichst weite Ausdruck eines Denkaktes, der immer gesetzmäßig ist und fortwährend verrichtet werden muß.¹⁾

In diesem Sinne aufgefaßt, absorbiert das Identitätsprinzip ein Postulat der Logik, auf das Hamilton großes Gewicht legt, und mit dessen Hervorhebung er einen großen Dienst geleistet

¹⁾ Dieses Prinzip sieht alles vor, was Kant Verstandesschlüsse und Dr. McCosh (S. 290) implizierte oder übertragene (implied or transposed) Urteile nennt. Es sind weder Schlüsse, noch neue Akte des Urteils, sondern die ursprünglichen Urteile, in anderen Worten ausgedrückt.

hat, obwohl er es, wie wir später sehen werden, zuweilen falsch anwendet. Er drückt es folgendermaßen aus:¹⁾ „Das einzige „Postulat der Logik, das scharf und bestimmt ausgesprochen „werden muß, ist die Forderung, daß bevor ein in Worten „ausgesprochenes Urteil oder ein solcher Schluß behandelt wird, „die Bedeutung der Worte voll verstanden werde: mit anderen „Worten, die Logik postuliert die Freiheit, *explicite* in Worten „auszudrücken, was *implicite* im Gedanken enthalten ist“. Eine gerechtere Forderung kann es nicht geben. Wir wollen uns aber die Worte, in denen unser Autor sie ausspricht, sorgfältig merken, um ihn später daran festzuhalten. Alles kann *explicite* in Worten ausgedrückt werden, was „*implicite* im Gedanken“ d. h. (nach seiner eigenen Auslegung) „in der Bedeutung der „gebrauchten Worte enthalten ist“. Mit anderen Worten, wir haben ein Recht *explicite* auszudrücken, was bereits in Worten ausgesagt worden ist, die es wirklich bedeuten, obwohl sie es nicht *explicite* erklären. Man gebe acht: was bereits ausgesagt worden ist, nicht was aus etwas, was ausgesagt worden ist, erschlossen werden kann. Ein Urteil kann in einem anderen *implicite* enthalten sein. Wenn aber die Implikation nicht schon im Sinne der Worte liegt, so nützt sie nichts. Es mag unmöglich sein, daß das eine Urteil wahr sei, ohne daß das andere es ebenfalls ist, und dennoch kann die Logik nicht die Freiheit „postulieren“, dieses letztere zu bejahen; man muß verlangen, daß sie es beweise. In diesem seinem wahren Sinne ausgelegt ist Hamiltons Postulat zwar berechtigt, aber es ist nur ein besonderer Fall des Identitätsprinzips in seiner am meisten verallgemeinerten Gestalt. Es ist ein Postulat, daß man berechtigt ist, einen gegebenen Sinn in einer anderen Form von Worten auszudrücken.

Wie bereits erwähnt, stellt Hamilton das Identitätsprinzip als das „Prinzip aller logischen Bejahung“ dar. Das kann ich auf keine Weise zugeben, gleichviel ob das Prinzip in Hamiltons engerem oder in meinem eigenen weiteren Sinne genommen wird. Die Wiederbejahung in neuen Worten von etwas, was bereits ausgesagt worden ist, oder (wenn wir zum Besonderen hinabsteigen und unseres Autors Terminologie adoptieren) das Denken eines Allgemeinbegriffs durch ein Attribut, das ein

¹⁾ Lectures III, 114.

Teil seiner selbst ist, kann, wie ich vorher bemerkte, als eine richtige Erklärung der Natur der Bejahung nur in Bezug auf analytische Urteile zugelassen werden. In einem synthetischen Urteile wird das prädierte Attribut nicht als ein Teil der Gruppe von Attributen betrachtet, die den Allgemeinbegriff bilden, sondern als gleichzeitig mit diesen in einem gemeinsamen Subjekt existierend gedacht; und es ist klar, daß von dieser Denkoperation kein Identitätsprinzip eine Erklärung geben kann, da ein neues Element eingeführt wird, das mit keinem Teil desjenigen, was vorher im Denken existierte, identisch ist. Dies wird von Mansel klar eingesehen, der die Herrschaft des Identitätsgesetzes ausdrücklich auf analytische Urteile beschränkt¹⁾ und ganz folgerichtig diese als die einzigen Urteile ansieht, mit denen die Logik als solche zu tun hat. Wenn also das Identitätsgesetz als das „Prinzip aller logischen Bejahung“ aufrecht erhalten werden soll, so müssen wir dies dahin verstehen, daß ‚logische Bejahung‘ nicht jede Bejahung meint, sondern nur solche Bejahungen, die keine Tatsache mitteilen und lediglich aussagen, daß das, was mit einem Namen benannt wird, das ist, wofür der Name es erklärt.

Wenn unser Autor behauptet hätte, daß das Identitätsgesetz nicht das Prinzip „der logischen Bejahung“, sondern des bejahenden Schließens sei, so würde er etwas gesagt haben, was weit einleuchtender ist und von vielen seiner Vorgänger behauptet worden war. Die Wahrheit aber ist, daß, soweit dieses Gesetz überhaupt ein Prinzip des Schließens bildet, es ebensosehr ein Prinzip des verneinenden wie des bejahenden Schließens ist. Im Beweis einer Verneinung verlangen wir ebenso sehr wie in dem einer Bejahung die Freiheit, ein Urteil mit irgend einem anderen, ihm gleichwertigen zu vertauschen, und einzeln von einem Subjekt alle Attribute zu prädiieren, die zusammen von ihm prädiert worden sind. Diese Freiheiten nimmt der Geist mit Recht in allen seinen intellektuellen Operationen in Anspruch. Das Identitätsprinzip ist nicht die besondere Grundlage einer speziellen Art des Denkens, sondern ein unumgängliches Postulat in jeglichem Denken.

Das zweite der „grundlegenden Gesetze“ ist das Gesetz oder das Prinzip des Widerspruchs (*Principium contradictionis*):

¹⁾ Prolegomena Logica, S. 196, 197.

dafs zwei Aussagen, von denen die eine verneint, was die andere bejaht, nicht zusammen gedacht werden können. Die meisten Menschen würden gesagt haben: nicht zusammen geglaubt werden können; unser Autor aber lehnt es mit Entschiedenheit ab, den Glauben als ein Element in der wissenschaftlichen Analyse eines Urteils anzuerkennen. „Dieses Gesetz“, sagt er, „ist das Prinzip aller logischen Verneinung und Unterscheidung“¹⁾ und „wird logisch in der Formel ausgedrückt: was sich „widerspricht, ist undenkbar.“²⁾ Dem fügt er als gleichbedeutende mathematische Formel bei: „ $A = \text{nicht } A = 0$, oder $A - A = 0$,“ eine Mißanwendung und Verdrehung algebraischer Symbole, die neben anderen Beweisen, wie wenig er mit mathematischen Denkweisen vertraut war, nicht vergessen werden darf.

Was den Namen dieses Gesetzes betrifft, so bemerkt Hamilton,¹⁾ dafs, „da es die Abwesenheit des Widerspruchs „als unumgängliche Bedingung des Denkens vorschreibt, es „nicht Gesetz des Widerspruchs genannt werden sollte, sondern „Gesetz des Nicht-Widerspruchs oder der *Non-repugnantia*.“ Es scheint, dafs keine Ausdehnung und Genauigkeit des Wissens hinsichtlich der Meinungen von Vorgängern einen Denker davor bewahren kann, ihrem Sinne dadurch eine irrige Auslegung zu geben, dafs er eine Verwirrung der Ideen, die in seinem eigenen Geiste besteht, in frühere Zeiten zurückverlegt. Das Gesetz des Widerspruchs „schreibt nicht die Abwesenheit des Widerspruchs vor;“ es ist überhaupt keine Vorschrift. Wenn diejenigen, die vor Hamilton über das Gesetz oder Prinzip des Widerspruchs geschrieben haben, mit diesen Worten das gemeint hätten, was er meint, nämlich eine Regel oder Vorschrift, so würde es ihrerseits ohne Zweifel widersinnig gewesen sein, den Namen „Gesetz des Widerspruchs“ einer Vorschrift des Nicht-Widerspruchs zu geben. Ich möchte aber behaupten, dafs sie, wenn sie von dem Gesetz des Widerspruchs sprachen (was die meisten von ihnen, wie ich glaube, nie getan haben, sondern sie nannten es Prinzip), nicht mehr etwas vorzuschreiben träumten, als sie die Absicht hatten Identität vorzuschreiben, wenn sie von dem Gesetz oder dem Prinzip der Identität sprachen. Sie ge-

¹⁾ Lectures III, 82.

²⁾ Lectures III, 81.

brauchten diese Ausdrücke in ihrem eigentlich wissenschaftlichen und nicht, wie Hamilton, in ihrem moralischen oder legislativen Sinne. Mit dem Gesetz der Identität meinten sie eine der Eigenschaften der Identität, nämlich daß ein Urteil, das identisch ist, wahr sein muß; und mit dem Gesetz des Widerspruchs eine der Eigenschaften des Widerspruchs, nämlich daß das, was widersprechend ist, nicht wahr sein kann. Wir würden ihre Meinung besser ausdrücken, wenn wir anstatt des Wortes ‚Gesetz‘ die Ausdrücke ‚Lehre von der Identität‘ und ‚Lehre vom Widerspruch‘ gebrauchten. Dies ist es, was sie im Sinne hatten und auch in ihren Worten ausdrückten. Denn bei ihnen bedeutete das Wort ‚Prinzip‘ eine besondere Art von Lehre, nämlich eine Lehre, welche die Grundlage und berechtigende Autorität einer ganzen Klasse geistiger Operationen ist. Wenn das Wort ‚Gesetz‘ beibehalten werden soll, würde *Principium contradictionis* besser nicht mit ‚Gesetz des Widerspruchs‘, sondern mit ‚Gesetz sich widersprechender Urteile‘ übersetzt werden, wäre nicht zu bedenken, daß das Prinzip des ausgeschlossenen Dritten ebenfalls ein Gesetz kontradiktorischer Urteile ist.

Das Gesetz des Widerspruchs ist nach Hamilton das „Prinzip aller logischen Verneinung.“¹⁾ Ich sehe nicht ein, wie es das Prinzip irgend einer Verneinung sein kann, außer derjenigen, daß ein Ding der Widerspruch von sich selbst ist. Daß ein Sehen kein Schmecken ist, ist eine Verneinung, und es müßte ein sehr enger Gebrauch des Wortes sein, der ihr den Titel einer logischen Verneinung verweigert. Aber es besteht kein Widerspruch zwischen einem Sehen und einem Schmecken. Daß blau nicht grün ist, schließt keinen logischen Widerspruch ein. Wir könnten ebenso leicht glauben, daß ein grünes Ding blau, als daß ein rundes Ding blau sein kann, wenn die Erfahrung uns nicht die Unvereinbarkeit jener ersten Attribute und die Vereinbarkeit dieser letzten lehrte. Von dem verneinenden Urteil, daß der Mensch kein Pferd ist, kann man allerdings sagen, daß es auf dem Prinzip des Widerspruchs beruht, insofern die entgegengesetzte Aussage, daß ein Mensch ein Pferd ist, in gewissen seiner Teile widersprechend, obwohl in anderen nur falsch ist. Das Wort ‚Mensch‘ kann so ver-

¹⁾ Lectures III, 82.

standen werden, daß es unter anderen Eigenschaften diejenige bezeichnet (in streng logischer Sprache: mitbezeichnet — *connotes* —), genau zwei Beine, das Wort ‚Pferd‘ diejenige, vier Beine zu haben; und in Bezug auf diesen speziellen Teil der Bedeutung der Ausdrücke sind das Subjekt und das Prädikat widersprechend, da das eine die besondere Anzahl der Beine bejaht, das andere sie verneint. Nehmen wir aber an, daß das Subjekt und das Prädikat des Urteils Klassennamen seien, die durch positive Attribute ohne Verneinung gebildet werden, wie z. B. Mathematiker und Moralist, oder Kaufmann und Philosoph. Eine sie vereinigende Bejahung mag dann falsch, kann aber unmöglich selbstwidersprechend sein. Das Gesetz des Widerspruchs kann nicht die Grundlage bilden, auf der ausgesagt wird, daß ein Mathematiker nicht ein Moralist ist; denn die beiden Begriffe sind nur verschieden, nicht aber widersprechend oder selbst nur widerstreitend.

Andere haben gesagt, daß das Gesetz oder die Lehre des Widerspruchs das Prinzip des negativen Schließens sei. Die offenbare Wahrheit aber ist, daß sie das Prinzip alles Schließens ist, soweit Schließen getrennt von objektiver Wahrheit oder Falschheit betrachtet werden kann. Denn abgesehen von dieser Erwägung ist der einzige Sinn der Giltigkeit im Schließen, daß es weder einen Widerspruch in sich enthält, noch irgend etwas gewinnen läßt, dessen Verneinung den Prämissen nicht widersprechen würde. Giltiges Schließen ist vom Gesichtspunkt der lediglich formalen Logik eine negative Vorstellung: es bedeutet ein Schließen, das nicht selbstvernichtend ist, das aus seinen eigenen Daten nicht als wertlos aufgedeckt werden kann. Es würde widersinnig sein anzunehmen, daß die Giltigkeit des Schlußprozesses selbst, sowohl des bejahenden wie des verneinenden, aus dem Satz des Widerspruchs bewiesen werden könnte. Denn wenn auch ein gegebener Syllogismus als gültig bewiesen werden kann, wenn gezeigt wird, daß die Falschheit des Schlußsatzes im Verein mit der Wahrheit einer Prämisse der Wahrheit der anderen widersprechen würde, so kann dies nur vermittelt eines anderen Syllogismus geschehen, so daß die Giltigkeit des Schlusses in dem Versuch sie zu beweisen für zugestanden angenommen werden würde. Das Gesetz des Widerspruchs ist ein Prinzip des Schließens in demselben Sinn und nur in demselben Sinne wie das Gesetz der Identität. Es

ist die Verallgemeinerung eines geistigen Akts, der beständig eintritt, und auf den wir im Schliessen nicht verzichten können. Wie wir die Freiheit verlangen, einer gegebenen Aussage dieselbe Aussage in anderen Worten zu substituieren, so verlangen wir die Freiheit, jeder Aussage die Verneinung der ihr widersprechenden zu substituieren. Die Bejahung der einen und die Verneinung der anderen sind logische Äquivalente, die als gegenseitig vertauschbar zu gebrauchen, statthaft und unumgänglich notwendig ist.

Das dritte „grundlegende Gesetz“ ist das Gesetz oder Prinzip des ausgeschlossenen Dritten (*Principium exclusi medii vel tertii*), dessen Sinn ist, dafs von zwei sich direkt widersprechenden Urteilen das eine oder das andere wahr sein mufs. Ich drücke das Axiom jetzt in meinem eigenen Sprachgebrauch aus; denn da die gewundene Phraseologie,¹⁾ mit der unser Autor der Erkenntnis der Ideen von Wahrheit und Falschheit aus dem Wege geht, schon hinreichend durch Beispiele erläutert worden ist, kann sie hier aufser acht gelassen werden. Dieses Axiom ist die andere Hälfte der Lehre von den kontradiktorischen Urteilen. Nach dem Gesetz des Widerspruchs können widersprechende Urteile nicht beide wahr, nach dem Gesetz des ausgeschlossenen Dritten nicht beide falsch sein. Oder um den Sinn in anderen Worten darzulegen: nach dem Gesetz des Widerspruchs kann ein Urteil nicht beides, wahr und falsch, sein; nach dem Gesetz des ausgeschlossenen Dritten mufs es entweder wahr oder falsch sein; eine dritte Möglichkeit gibt es nicht.

Hamilton sagt, dafs dieses Gesetz „das Prinzip der disjunktiven Urteile“ ist.²⁾ Unter disjunktiven Urteilen haben die Logiker stets Urteile in folgender Form verstanden: entweder ist dieses wahr, oder jenes ist wahr. Das Gesetz des ausgeschlossenen Dritten kann nicht das Prinzip jedes disjunktiven Urteils sein, sondern nur solcher, in denen das Subjekt beider Glieder dasselbe, und eines der Prädikate eine einfache Verneinung des anderen ist, wie z. B. A ist entweder B oder nicht B. Dies beruht allerdings auf dem Prinzip des ausgeschlossenen Dritten oder ist vielmehr genau die Formel dieses Prinzips. Hier ist zu bemerken, dafs Hamilton nach Krug, aber mit einer unverantwortlichen Abweichung von dem gewöhnlichen Gebrauch der Logiker, den Namen ‚disjunktive Urteile‘ auf diejenigen

¹⁾ Lectures III, 83.

²⁾ Elbenda 84.

beschränkt, in denen alle die alternativen Sätze dasselbe Subjekt haben: „D ist entweder B oder C oder A.“¹⁾ Dies ist nicht allein eine willkürliche Änderung des Sinnes der Worte, sondern es macht die Klassifikation der Urteile unvollständig, indem es zwei Arten disjunktiver Urteile (entweder B, C oder D ist A, und entweder A ist B, oder C ist D) unerkannt und ohne Benennung läßt. Aber selbst in Hamiltons beschränktem Sinne des Wortes ‚disjunktiv‘ vermag ich nicht zu sehen, wie man sagen kann, daß das Gesetz des ausgeschlossenen Dritten das Prinzip aller disjunktiven Urteile sei. Das Urteil, daß A entweder B oder nicht B ist, wird durch das Gesetz des ausgeschlossenen Dritten verbürgt und seine Wahrheit bezeugt; das Urteil aber, daß A entweder B oder C ist, von denen sowohl B als auch C positiv sind, erfordert eine andere Gewähr als das Gesetz, daß das eine oder das andere von zwei sich widersprechenden wahr sein muß. So ist „X ist entweder ein Mensch oder ein Vieh“ nicht ein Urteil, das auf dem Prinzip des ausgeschlossenen Dritten beruht, weil Vieh nicht eine bloße Verneinung von Mensch ist, sondern das positive Attribut, ein Tier zu sein, einschließt, was X möglicherweise nicht ist.

Mit größerem Schein von Wahrheit könnte man vielleicht sagen, daß das Gesetz des ausgeschlossenen Dritten das Prinzip des disjunktiven Schließens ist. So kann im letzten Beispiel „X ist entweder ein Mensch oder ein Vieh“ ein Schluß aus zwei Prämissen sein, daß X ein Tier, und daß jedes Tier entweder ein Mensch oder ein Vieh ist, von denen die letztere ein disjunktives Urteil ist, das sich auf das Gesetz des ausgeschlossenen Dritten gründet. In Wirklichkeit aber werden nicht alle disjunktiven Schlüsse aus Prämissen dieser Art erschlossen. Wenn mir gesagt wird, daß A einen Sohn verloren hat, so schließse ich, daß entweder B, C oder D (andere Söhne hat A nicht) tot ist. Welche Art von Schluß ist dies? Ein disjunktiver, gewiß: er hat eine disjunktive Prämisse und führt zu einem disjunktiven Schluß. Die disjunktive Prämisse (jeder Sohn von A ist entweder B, C oder D) beruht aber nicht auf dem Gesetz des ausgeschlossenen Dritten oder auf irgend welcher Denknöthwendigkeit; sie beruht auf meiner Kenntnis der individuellen Tatsache.

¹⁾ Lectures III, 239.

Das dritte Gesetz indessen ist, gleich den beiden anderen, eines der Prinzipien aller Schlüsse, denn es ist die Verallgemeinerung eines Prozesses, der möglicherweise in ihnen allen verlangt werden kann. Wie die Lehre vom Widerspruch uns ermächtigt, für die Behauptung des einen von zwei widersprechenden Urteilen die Verneinung des anderen zu setzen, so ermächtigt uns die Lehre vom ausgeschlossenen Dritten, der Verneinung eines von zwei widersprechenden Urteilen die Behauptung des anderen zu substituieren. So sind diese drei Prinzipien, die unser Autor die grundlegenden Gesetze des Denkens nennt, sämtlich universale Postulate des Schließens und als solche zu der hervorragenden Stellung berechtigt, die unser Autor ihnen in der Logik anweist. Allerdings ist es klar, daß sie nicht gerade an den Anfang des Gegenstandes gestellt, sondern frühestens in den zweiten Teil, in die Theorie der Urteile oder Sätze verlegt werden sollten, weil sie im wesentlichen die Ideen der Wahrheit und Falschheit enthalten, die nur von Urteilen Attribute sind, nicht aber von Namen oder Allgemeinbegriffen.

Eine ganz andere Frage ist es, was wir von diesen drei Prinzipien denken müßten, wenn sie nicht als allgemeine Ausdrücke gesetzmäßiger intellektueller Prozesse, sondern selbst als spekulative Wahrheiten betrachtet werden. Hamilton hält sie für solche in einem in der Tat sehr universalen Sinne; denn er ist der Ansicht, daß wir gezwungen sind, sie als wahr anzusehen bis hinaus über die Sphäre der realen oder denkbaren phänomenalen Erfahrung, als wahr von den Dingen an sich — von den Noumena. „Wir fühlen“,¹⁾ sagt er, „daß alles, was die Gesetze, sei es der Identität, des Widerspruchs oder des ausgeschlossenen Dritten verletzt, nicht allein in Gedanken, sondern auch im Dasein absolut unmöglich ist. So können wir selbst der Allmacht nicht die Macht beilegen, ein Ding verschieden von sich selbst zu machen; ein Ding so zu machen, daß es ist und zugleich nicht ist; ein Ding so zu machen, daß es weder ist, noch nicht ist. So bestimmen uns diese drei Gesetze die Sphäre der Möglichkeit und der Unmöglichkeit; und dies nicht allein in Gedanken, sondern in Wirklichkeit, nicht allein logisch, sondern metaphysisch.“ Und an einer anderen Stelle:²⁾ „wenn

¹⁾ Lectures III, 98.

²⁾ Lectures IV, 65.

„der wahre Charakter objektiver Giltigkeit die Universalität ist, so besitzen die Gesetze der Logik diesen Charakter in der Tat; denn diese Gesetze zwingen uns kraft ihrer eigenen Autorität, sie als die universalen Gesetze nicht allein des menschlichen Denkens, sondern der universalen Vernunft anzusehen.“ Wenige Seiten vorher bemühte sich unser Autor uns einzuprägen, daß wir diese Gesetze nicht als Denknotwendigkeiten zu betrachten hätten, sondern als allgemeine Vorschriften. „die wir imstande sind zu verletzen;“ jetzt aber erscheinen sie als Denknotwendigkeiten und als etwas mehr als dies.

Ich gebe gern zu, daß diese drei allgemeinen Sätze durchgängig von allen Phänomenen wahr sind. Ich gebe auch zu, daß, wenn es irgend welche inhärente Denknotwendigkeiten gibt, dieses solche sind. Ich drücke mich in dieser beschränkten Weise aus. Denn jeder, der weiß, wie künstlich und wandelbar die meisten der angeblichen Denknotwendigkeiten sind; wie sie, (obschon wirkliche Notwendigkeiten für eine gegebene Person zu einer gegebenen Zeit) Schöpfungen von Umständen und veränderlich nach den Umständen sind, wird Bedenken tragen, von irgend welchen derartigen Notwendigkeiten zu behaupten, daß sie einen ursprünglichen Teil unserer geistigen Konstitution bilden. Ob die drei sogenannten grundlegenden Gesetze unseres Denkens durch die angeborene Struktur des Geistes sind oder lediglich, weil wir sie von beobachteten Phänomenen als durchgängig wahr vorstellen, will ich nicht bestimmt entscheiden; aber sie sind jetzt Gesetze unseres Denkens, und sie sind es unumstößlich. Sie mögen durch Erfahrung der Veränderung fähig sein oder nicht; die Bedingungen unserer Existenz versagen uns die Erfahrung, die erforderlich sein würde, sie zu ändern. Jede Behauptung deshalb, die einem dieser Gesetze widerspricht, jedes Urteil z. B. das einen Widerspruch aussagt, auch wenn es einen Gegenstand betrifft, welcher der Sphäre unserer Erfahrung vollständig fern liegt, ist für uns unglaublich. Der Glaube an ein solches Urteil ist in der gegenwärtigen Konstitution unserer Natur als eine geistige Tatsache unmöglich.¹⁾

¹⁾ „Wenn wir uns eines gewissen Dinges als an einem gewissen Ort erinnern, so werden der Ort und das Ding geistig zusammen repräsentiert; während an die Nicht-Existenz des Dinges an jenem Ort zu denken, ein Bewußtsein einschließt, in dem der Ort repräsentiert ist, aber nicht das Ding. Auf ähnliche Weise besteht, wenn wir einen Gegenstand, statt ihn als

Hamilton geht aber darüber hinaus. Er ist der Ansicht, daß das Hindernis für den Glauben nicht allein in einer Ohnmacht unserer Fähigkeit zu glauben, sondern auch in objektiven Unfähigkeiten des Daseins liegt; daß die „Grundgesetze des Denkens“ auch Gesetze des Daseins sind, und als wahr nicht allein von den Phänomenen, sondern auch von den Noumena erkannt werden können. Was jedoch dies und alles andere betrifft, was sich auf die Noumena bezieht, so muß meiner Ansicht nach der Wahrspruch der Philosophie lauten, daß wir uns in vollständiger Unwissenheit befinden. Die Unterscheidung selbst ist eine ganz müßige. Denn da die Noumena, wenn sie existieren, uns gänzlich unerkennbar sind, es sei denn phänomenal durch ihre Wirkungen auf uns; und da alle Attribute, die für uns, selbst in unserer Phantasie, existieren, nur Phänomene sind, so gibt es nichts, was wir von einem Noumenon bejahen oder verneinen könnten, als phänomenale Attribute. Die Existenz selbst, wie wir sie uns denken, ist lediglich die Macht Phänomene hervorzubringen. Was nun phänomenale Attribute betrifft, so stellt niemand in Abrede, daß die drei „Grundgesetze“ universal wahr sind. Da sie dann Gesetze aller Phänomene sind, und da Existenz für uns keinen anderen Sinn hat als einen, der in Relation zu Phänomenen steht, so sind wir durchaus sicher, wenn wir auf sie als auf Gesetze des Daseins blicken. Dies ist genügend für diejenigen, die sich zu der Lehre von der Relativität der menschlichen Erkenntnis bekennen. Hamilton aber vertritt, wie wir gesehen haben, diese Lehre gar nicht, sondern be-

„farblos zu denken, als farbig denken, die Veränderung darin, daß dem „Begriff ein Element hinzugefügt wird, das ihm vorher fehlte. Der Gegenstand kann nicht zuerst als rot und dann als nicht rot gedacht werden, „ohne daß ein Bestandteil des Gedankens durch einen anderen vollständig „aus dem Geist ausgestoßen wird. Das Gesetz des ausgeschlossenen Dritten „ist also einfach eine Verallgemeinerung der universalen Erfahrung, daß „gewisse Geisteszustände andere direkt vernichten. Es formuliert ein gewisses „absolut konstantes Gesetz, daß das Erscheinen irgend eines positiven Modus „des Bewußtseins nicht eintreten kann, ohne einen korrelaten negativen „Modus auszuschließen, und daß der negative Modus nicht eintreten kann, „ohne den korrelaten positiven auszuschließen. Die Antithese von positiv „und negativ ist in der Tat bloß ein Ausdruck dieser Erfahrung. Daraus „folgt, daß, wenn das Bewußtsein nicht in einem der beiden Modi ist, es „in dem anderen sein muß“ (Herbert Spencer, in der *Fortnightly Review*, Juli 15, 1865).

hauptet einen verbalen Gemeinplatz, den es ihm beliebt, mit demselben Namen zu benennen. Seine Meinung ist, daß wir etwas mehr erkennen als die Phänomene, daß wir die primären Qualitäten der Körper erkennen, wie sie in den Noumena, in den Dingen selbst existieren, und nicht als bloße Kräfte uns zu affizieren. Hamilton also bedarf einer anderen Art von Argument, um die Lehre aufzustellen, daß die Gesetze der Identität, des Widerspruchs und des ausgeschlossenen Dritten Gesetze jeglichen Daseins sind, und hier hinterlassen wir es: 1)

„Die universale Anwendung der drei Gesetze verneinen, heißt in der Tat, die Realität des Denkens umstoßen: und da dieses Umstoßen selbst ein Akt des Denkens ist, hebt es tatsächlich sich selbst auf. Wenn ich z. B. sage, daß A ist, und dann, daß A nicht ist, so beseitige ich und nehme durch diese zweite Aussage hinweg, was ich durch die erste Aussage behauptet und festgestellt hatte, da das Denken in dem einen Fall durch Verneinung wieder aufhebt, was es im anderen durch Bejahung geschaffen hatte.“ Dies beweist nur, daß ein Widerspruch undenkbar, nicht daß er als Tatsache unmöglich ist. „Wenn aber behauptet wird, daß A existierend und A nicht existierend zugleich wahr sind: was schließt dies ein? „Es schließt ein, daß die Verneinung und die Bejahung keinem Gegenstand entsprechen, der außerhalb des Geistes ist; daß weder eine Übereinstimmung noch eine Nicht-Übereinstimmung zwischen dem Denken und seinen Gegenständen vorhanden ist; und das heißt ebensoviel wie sagen, daß Wahrheit und Falschheit bloß leerer Schall sind. Denn wenn wir nur durch Bejahung oder Verneinung denken, und wenn diese, wie es der Fall ist, sich gegenseitig ausschließen, so folgt, daß wenn Existenz und Nicht-Existenz objektiv nicht in derselben Weise gegenüber gestellt sind, wie Bejahung und Verneinung sich subjektiv gegenüber stehen, all unser Denken eine bloße Illusion ist. So vernichten diejenigen, welche die Möglichkeit behaupten, daß Widersprüche zu gleicher Zeit wahr sind, in der Tat die Möglichkeit der Wahrheit selbst und die ganze Bedeutung des Denkens.“

Von dieser beliebten Art unseres Autors zu argumentieren, haben wir schon sovieler Beispiele gehabt und soviel darüber

1) Lectures III, 90, 100.

gesagt, daß wir uns im vorliegenden Falle kurz fassen können. Angenommen, es wäre wahr, daß „die universale Anwendung „der drei Gesetze“ als Gesetze des Daseins „verneinen, die „Realität des Denkens umstossen heißt:“ wird der Kraft dieser Erwägung irgend etwas hinzugefügt, wenn man sagt, „daß „dieses Umstossen selbst ein Akt des Denkens ist“? Wenn die Realität des Denkens umgestossen werden kann: ist es dann eine besondere Ungeheuerlichkeit, wenn es vermittelt des Denkens selbst geschieht? Auf welche andere Weise könnten wir uns denken, daß es geschehe? Und wenn es wahr wäre, daß das Denken ein ungiltiger Prozeß ist: welch besserer Beweis könnte dafür gegeben werden, als daß wir durch Denken zu dem Schluß gelangen, daß auf unser Denken kein Verlaß ist? Hamilton scheint stets anzunehmen, daß der imaginäre Skeptiker, der an der Giltigkeit des Denkens überhaupt zweifelt, genötigt ist, für seine umstürzenden Gedanken eine größere Giltigkeit in Anspruch zu nehmen, als er den Gedanken zugesteht, die sie umstürzen. Es genügt ihm aber, dieselbe Giltigkeit zu beanspruchen, so daß alle Ansichten in die gleiche Ungewißheit versetzt werden.¹⁾ Unter allen Menschen sollte Hamilton dies wissen. Denn wenn er selbst auf der skeptischen Seite einer Frage steht, wie z. B. wenn er vom Absoluten spricht oder von irgend etwas anderem, was ihm für die menschlichen Fähigkeiten unzugänglich scheint, so ist gerade dies der Gang des Beweises, den er in Anwendung bringt. Er beweist hinsichtlich jener Gegenstände die Ungiltigkeit des Denkprozesses dadurch, daß er zeigt, daß er uns zu Widersprüchen führt.²⁾

¹⁾ Der hervorragendste Ausleger des alten Skeptizismus, Sextus Empiricus, definiert ausdrücklich als sein eigentliches Wesen und Ziel: — τὸ παντὶ λόγῳ λόγον ἵσος ἀντιτεταθαι (Pyrrh. Hypot.). Es ist in der Tat unmöglich, den Skeptizismus anders aufzufassen. Alles, was mehr ist, würde nicht Skeptizismus sein, sondern negativer Dogmatismus.

²⁾ „Wenn ich“, sagt unser Autor (Appendix to Lectures I, 402) „irgend etwas verdienstvolles in der Philosophie geleistet habe, so besteht es in dem Versuch, die Phänomene dieser Widersprüche zu erklären, zu zeigen, daß sie nur dann entstehen, wenn die Intelligenz die Grenzen überschreitet, auf die ihre rechtmäßige Ausübung beschränkt ist.“ „In der Verallgemeinerung ihrer Antinomien überschritt Kants Vernunft ihre Grenzen, verletzte sie ihre Gesetze ... Die Vernunft ist nur dann selbst-widersprechend, wenn sie über ihre rechtmäßigen Grenzen hinausgetrieben wird“ (Appendix to Lectures II, 543). „Nur wenn sie diese Sphäre überschreitet, wenn sie sich

Es kann aber keineswegs zugestanden werden, daß die Annahme, ein Denkgesetz brauche nicht notwendigerweise ein Existenzgesetz zu sein, den Denkprozefs ungiltig macht. Wenn es tatsächlich ein Gesetz gäbe, das uns zwingt eine Relation zwischen Phänomenen zu denken, die zwischen den Phänomenen in der Tat nicht existiert: dann allerdings würde der Denkprozefs als ungiltig bewiesen sein, weil wir durch das Gesetz gezwungen sein würden, etwas für wahr zu halten, was in Wirklichkeit falsch ist. Wenn aber der Geist unfähig ist, von den Noumena etwas zu denken aufser den Phänomenen, die er als von jenen ausgehend betrachtet, und auf die er sich berufen kann, um seine Gedanken zu beglaubigen; und wenn wir uns unter keinem Zwang befinden, diese anders zu denken als in Übereinstimmung mit dem, was sie wirklich sind: so können wir ablehnen zu glauben, daß unsere Verallgemeinerungen von den phänomenalen Attributen der Noumena auf die Noumena in irgend einem anderen Sinne angewandt werden können, ohne im mindesten den Denkvorgang in Bezug auf etwas, worauf das Denken anwendbar ist, ungiltig zu machen. Wir können Hamilton sagen, was er selbst in einem anderen Falle sagt:¹⁾ „Ich sage nur, daß das Denken begrenzt ist. Innerhalb seiner „Grenzen aber verneine ich weder, noch stofse ich seine Wahr-

„auf ihre unrechtmäßige Ausübung wie auf ihre rechtmäßige stützt. gibt „sie ein widersprechendes Ergebnis . . . Die dogmatische Behauptung der „Notwendigkeit — des Fatalismus. und die dogmatische Behauptung der „Freiheit sind die entgegengesetzten und gleich undenkbaren Schlüsse aus „dem Vertrauen auf die unrechtmäßige und einseitige“ (Appendix to Lectures I. 403). In ebendiesem Sinne Mansel durchweg in seinen „Limits of Religious „Thought“.

In einem der Anhänge zu den „Lectures on Metaphysics (II. 527. 528) stellt Hamilton eine lange Liste von Widersprüchen oder Antinomien auf (über die wir später einiges zu sagen haben werden), die, wie er meint, in dem Versuch sich das Unendliche zu denken, enthalten sind, und die er als Evidenz betrachtet, daß der Begriff über den Bereich der menschlichen Fähigkeiten hinausgeht. Dennoch will er nicht zugeben, daß die Tatsache zu Widersprüchen zu führen, die er beständig als ein Argument gegen die Giltigkeit eines Gedankens hervorhebt, als Argument gegen das Denken im allgemeinen zulässig sein würde, wenn die letzten Folgerungen daraus gezogen werden könnten. Wenigstens will er es an dieser Stelle nicht zugeben; denn in seiner Theorie von der Wahrhaftigkeit des Bewußtseins gibt er es zu (Lectures I, 277).

¹⁾ Lectures III, 100.

„heit um.“ Wie er anderswo, aus Esser übersetzend, bemerkt,¹⁾ besteht „Wahrheit allein in der Übereinstimmung unserer Gedanken mit ihren Gegenständen.“²⁾ Wenn der einzige reale Gegenstand des Denkens, selbst wenn wir dem Namen nach von Noumena sprechen, Phänomene sind, so sind unsere Gedanken, wenn sie mit den Phänomenen in Übereinstimmung gebracht werden, wahr; und da diese Möglichkeit von niemand gelengnet wird, so ist der Denkprozeß gültig, gleichviel ob unsere Denkgesetze Gesetze absoluter Existenz sind oder nicht.

¹⁾ Lectures III, 107, auch IV, 61.

²⁾ Anmerkung des Übersetzers: Siehe W. Esser „System der Logik“, Münster 1830, S. 66:

„Also nicht in einer absoluten Harmonie unserer Vorstellungen und Erkenntnisse, sondern in der Übereinstimmung unserer Erkenntnis mit dem Erkannten besteht Wahrheit.“

Kapitel 22.

Von Hamiltons angeblichen Verbesserungen in der formalen Logik.

Unter allem, was Hamilton in der Philosophie geleistet hat, ist nichts, ausgenommen vielleicht seine „Philosophie des „Bedingten“, um dessentwillen ein so großes Verdienst für ihn in Anspruch genommen worden ist, als die Zusätze und Verbesserungen, die er zur Lehre vom Syllogismus beigetragen haben soll. Diese können in zwei Haupttheorien mit ihren zahlreichen Korollarien und Anwendungen zusammengefaßt werden: die Anerkennung von zwei Arten von Syllogismen, Umfangs- und Inhaltssyllogismen und die Lehre von der Quantifikation des Prädikats. Den ersten von diesen legte Hamilton große Bedeutung bei. Nach ihm haben alle früheren Logiker, „mit der „zweifelhaften Ausnahme des Aristoteles, das Schließen dem „Inhalt nach ganz und gar übersehen.“ „wunderbarerweise die „eine und zwar die einfachste und natürlichste dieser Arten zu „schließen, das Schließen nach der Quantität des Inhalts, über- „sehen.“ Und er erhebt den Anspruch, dadurch daß er die Aufmerksamkeit darauf gelenkt hat, „einen Grundfehler und „eine vitale Inkonsequenz in dem gegenwärtigen logischen System „beseitigt zu haben.“¹⁾ Für die andere Theorie, diejenige von der Quantifikation des Prädikats, sind sowohl von ihm selbst, als von anderen noch erhabener Verdienste in Anspruch genommen worden. Baynes schließt seinen Essay über den Gegenstand (der noch immer die klarste Darstellung der Lehre seines Lehrers bleibt) mit einem für einen Schüler natürlichen und

¹⁾ Lectures III, 297, 304, 378. Appendix IV, 250.

nicht unschönen Enthusiasmus mit folgenden Worten:¹⁾ „Wir „können indessen nicht schliessen, ohne unsere wahrhafte Freude „auszusprechen (obwohl wir, wenn das Gefühl weniger stark „wäre, vor dieser Anmaßung vielleicht zurückschrecken würden), „dafs diese Entdeckung in unserem eigenen Lande und zu „unserer Zeit gemacht worden ist. Wir sind glücklich zu wissen, „dafs endlich jemand erstanden ist, fähig den Plan des mächtigen „Baumeisters Aristoteles zu erkennen und zu vervollständigen, „den Schlufsstein einzufügen in jenen Bau, dessen Grundlagen „vor mehr als zweitausend Jahren von der Meisterhand des „Stagiriten gelegt wurden; der nach den Mühen vieler Genera- „tionen von Arbeitern, die bald einen Teil aufgebaut, bald einen „anderen niedergerissen haben, im wesentlichen noch ist, wie „jener ihn gelassen hat, der aber, wenn er beendet ist, dastehen „wird als ein Gebäude von wunderbarer Schönheit, Harmonie „und Vollständigkeit.“

Vor Erörterung dieser Zusätze zu der syllogistischen Theorie ist es notwendig, auf eine Lehre zurückzukommen, die kurz in einem früheren Kapitel dargestellt worden ist, die damals aber nicht die volle Erläuterung gefunden hat, deren sie bedarf, jedoch in sehr wichtiger Beziehung zu den beiden angeblichen Entdeckungen Hamiltons steht. Es ist die Lehre, dafs alle Urteile (aufser denjenigen, deren beide Glieder Eigennamen sind) tatsächlich Inhaltsurteile sind, obgleich es gebräuchlich und die natürliche Neigung des Geistes ist, die meisten von ihnen in Worten des Umfangs auszudrücken. Mit anderen Worten, tatsächlich prädicieren wir nie etwas anderes als Attribute, obwohl wir sie nach dem Sprachgebrauch für gewöhnlich mit Hilfe von Worten prädicieren, die Namen konkreter Gegenstände sind.

Wenn ich z. B. sage: der Himmel ist blau, so meine ich, und zwar ist alles, was ich meine, dafs der Himmel diese besondere Farbe hat. An die Klasse „blau“ in Bezug auf Umfang denke ich nicht. Welche blauen Dinge dort sind, oder ob es noch ein anderes blaues Ding aufser dem Himmel gibt, kümmert mich nicht, noch brauche ich es zu wissen. Ich denke nur an

¹⁾ Ein Essay über die Neue Analytik der logischen Formen, der „den „von Sir William Hamilton im Jahre 1846 vorgeschlagenen Preis für die beste „Darstellung der in seinen Vorlesungen aufgestellten Lehren erhielt. Mit „einem historischen Anhang. Von Thomas Spencer Baynes, Übersetzer der „Port Royal Logic“, (S. 80).

die Wahrnehmung von Blau und urteile, daß der Himmel diese Wahrnehmung in meiner sensitiven Fähigkeit hervorbringt; oder (um den Sinn in technischer Sprache auszudrücken) daß die der Wahrnehmung von Blau entsprechende Qualität oder die Macht, die Wahrnehmung von Blau zu erregen, ein Attribut des Himmels ist. Wenn ich ferner sage: alle Ochsen können wieder, so habe ich mit dem Prädikat, dem Umfang nach betrachtet, nichts zu tun. Ich kann wissen oder nicht wissen, daß es außer den Ochsen noch andere Wiederkäuer gibt. Gleichviel, ob ich es weiß oder nicht, es kommt mir, außer durch Zufall, nicht in den Sinn. Wenn ich urteile, daß Ochsen wiederkäuen, so denke ich unter dem Begriff 'wiederkäuen' (um mich der Hamiltonschen Ausdrucksweise zu bedienen) nicht, es sei denn ganz zufällig, irgend einen anderen Begriff als den eines Ochsen. Der Inhalt des Prädikats — das Attribut oder die Gruppe von Attributen, die durch dasselbe bezeichnet werden — ist alles, was ich im Sinne habe, und die Relation dieses Attributs oder dieser Attribute zum Subjekt ist die ganze Materie des Urteils.

In einem der oben gegebenen Beispiele ist das Prädikat ein Eigenschaftswort, in dem anderen ein Zeitwort, das vom logischen Gesichtspunkt aus zu den Eigenschaftswörtern gerechnet wird; es macht aber keinen Unterschied, wenn es ein substantives Nennwort ist. Aus leicht nachweisbaren Gründen ist ein Hauptwort mit den Ideen der konkreten Gegenstände, die durch dasselbe bezeichnet werden, stärker assoziiert als ein Eigenschafts- oder ein Zeitwort. Wenn wir aber ein Hauptwort präzisieren — wenn wir sagen: Philipp ist ein Mensch, oder ein Hering ist ein Fisch —: bedeuten dann die Worte ‚Mensch‘ und ‚Fisch‘ irgend etwas anderes für uns als die Gesamtheit der von ihnen mitbezeichneten Attribute? Bedeuten die Urteile irgend wie mehr, als daß Philipp die menschlichen Attribute besitzt und ein Hering die eines Fisches? Sicherlich nicht. Jeder Begriff einer Menge anderer Menschen, zu denen Philipp gerechnet wird, oder einer Mannigfaltigkeit von Fischen außer den Heringen ist uns fremd. Das Urteil entscheidet nicht, ob es diese weitere Quantität gibt oder nicht. Es bejaht die Attribute seines eigenen besonderen Subjekts und keines anderen.

Wenn wir nun vom Prädikat zum Subjekt übergehen, so werden wir finden, daß das Subjekt ebenfalls, wenn es ein allgemeiner Ausdruck oder Begriff ist, stets dem Inhalt nach, d. h.

nach den Attributen, die es bilden, aufgefaßt wird und im Denken keine andere Bedeutung hat. Wenn ich urteile, daß alle Ochsen wiederkäuen: was meine ich unter „alle Ochsen“? In meinem Geist habe ich kein Bild von allen Ochsen. Ich kenne nicht alle Ochsen und werde sie auch nie kennen; ich denke nicht einmal an alle die, welche ich kenne. „Alle Ochsen“ meint in meinen Gedanken nicht besondere Tiere, sondern die Gegenstände, was sie auch sein mögen, welche die Attribute besitzen, an denen Ochsen erkannt werden, und die den Begriff eines Ochsen bilden. Überall, wo diese Attribute gefunden werden, wird, wie ich urteile, das Attribut des Wiederkäuens ebenfalls gefunden werden: das ist der ganze Inhalt des Urteils. Sein Sinn ist ein Sinn in Attributen und nichts anderes. Es setzt Gegenstände voraus, aber nur so, wie alle Attribute sie voraussetzen.

Es gibt aber noch eine andere Art dasselbe Urteil zu interpretieren, indem man es als einen Teil der Behauptung einer Klassifikation und geistigen Koordination der Gegenstände betrachtet, die in der Natur existieren. Das Urteil wird dann als eine Behauptung über gegebene Gegenstände angesehen, die aussagt, unter welche anderen individuellen Gegenstände sie nach dem allgemeinen System der menschlichen Sprache klassifiziert werden. So erklärt kann das Urteil „alle Ochsen käuen“ „wieder“ folgenderweise gelesen werden: wenn alle Geschöpfe, die wiederkäuen, auf einer weiten Ebene gesammelt würden und ich die Welt durchsuchen und alle Ochsen bezeichnen sollte, so würden sie alle unter der Menge auf der Ebene und nirgendwo anders gefunden werden. Ferner würde dies in aller Vergangenheit der Fall gewesen und wird es in aller Zukunft sein, solange die gegenwärtige Ordnung der Natur dauert. Dies ist das Urteil „alle Ochsen käuen wieder“ dem Umfang nach interpretiert. Will jemand sagen, daß ein Denkprozeß wie dieser im Geiste eines jeden vor sich geht, der die Behauptung aussagt? Es ist ein Gesichtspunkt, von dem aus das Urteil angesehen werden kann; es ist eine der Arten, die in dem Urteil ausgesprochene Tatsache aufzufassen. Aber es ist nicht die Auffassung, in der das Urteil sie dem Geiste darbietet.

Man wird indessen den sehr natürlichen Einwand machen: wenn die Bedeutung im Geiste die ist, daß die Attribute des Ochsen stets von dem Attribut des Wiederkäuens begleitet

sind — weshalb sagen wir das nie außer für die Zwecke der abstrakten Logik und Metaphysik, vielmehr stets, „alle Ochsen „käuen wieder“? Der Grund ist, daß wir keine andere passende und gedrängte Art zu sprechen besitzen. Die meisten Attribute und fast alle großen „Bündel von Attributen“ haben keine eigenen Namen. Wir können sie nur durch eine Umschreibung benennen. Wir sind gewohnt, von Attributen nicht mit Namen zu sprechen, die ihnen selbst gegeben worden sind, sondern vermittelt der Namen, die sie den Gegenständen geben, deren Attribute sie sind. Wir sprechen nicht von den Phänomenen, welche die Fischheit begleiten, sondern von den Phänomenen der Fische. Wir bilden keine Definition der Fischheit, sondern die Definition eines Fisches. Die Definition eines Fisches ist indessen genau dieselbe, welche die Definition der Fischheit sein würde: sie ist eine Aufzählung derselben Attribute. Die Sprache baut sich auf dem Prinzip auf, konkrete Gegenstände zuerst zu benennen. Sie benennt Abstraktionen überhaupt nicht immer, und wenn sie es tut, werden die Namen fast stets von denjenigen konkreter Gegenstände abgeleitet. Die Gründe liegen auf der Hand. Da Gegenstände, selbst Klassen von Gegenständen, mit einer viel geringeren Mühe des Abstrahierens denkbar sind als Attribute, so werden sie nach der notwendigen Ordnung der Dinge früher gedacht und benannt und bleiben dem Geiste stets vertrauter. Attribute dagegen können, selbst wenn sie gedacht werden, nicht in einem losgelösten Zustande gedacht werden, sondern werden immer (wie wir mit Anpassung an die Hamiltonsche Ausdrucksweise sagen können) durch Dinge irgend einer Art gedacht. Folglich werden alle gewöhnlichen Urteile in Worten ausgedrückt, welche Dinge, und nicht in solchen, welche Attribute bezeichnen. Und das ist nicht alles. Was uns in unseren Wahrnehmungen und Impressionen von höchster Wichtigkeit ist, sind ihre permanenten Gruppen. In unseren besonderen und vorübergehenden Wahrnehmungen (außer in Fällen außergewöhnlicher Intensität) ist das wichtige für uns nicht die Wahrnehmung selbst, sondern die Gruppe, zu der sie gehört, der konkrete Gegenstand, die permanente Wahrnehmungsmöglichkeit, deren Gegenwart sie anzeigt. Der Geist eilt folglich von den Sinnesimpressionen, die von einem äußeren Gegenstand ausgehen, zu dem Gegenstand selbst, und seine nachfolgenden Gedanken

bewegen sich um diesen. Der angezeigte konkrete Gegenstand ist es, von dem die Erwartung künftiger Wahrnehmungen abhängt; der konkrete Gegenstand beschäftigt in den meisten Fällen unsere Gedanken folglich ausschließlich und regt uns an, ihn durch einen Namen zu kennzeichnen. Der Name muß, um seinem Zweck zu entsprechen, uns an die Wahrnehmungen erinnern und andere von den Wahrnehmungen unterrichten, die wir oder sie zu erwarten haben, d. h. er muß ein Attribut oder eine Gruppe von Attributen mitbezeichnen. Und die Menschen haben die Attribute anfangs in keiner anderen als dieser indirekten Art benannt. Sie gaben den Attributen keine direkten Namen, weil sie sich die Attribute nicht als getrennt existierend dachten. Wie sie anfänglich nur konkrete Dinge benannten, so waren die ersten Namen, mit denen sie selbst die Ergebnisse der Abstraktion ausdrückten, nicht Namen von Attributen im Abstrakten, getrennt von ihrem Gegenstand betrachtet, sondern Namen konkreter Dinge, welche die Gegenwart der Attribute bezeichneten. Die Menschen sprachen von blau oder von blauen Dingen, bevor sie von der Bläue sprachen. Selbst als sie von der Bläue sprachen, war es ursprünglich nicht als von dem Attribut, sondern als einer imaginären Ursache des Attributs, die sie sich als selbst ein konkretes Ding vorstellten, das in dem Gegenstand enthalten sei.

Es zeigt sich also, daß, obwohl alle Urteile in der Beilegung von Attributen bestehen, die ursprüngliche und natürliche Art sie auszudrücken in allgemeinen Namen bestanden hat, welche konkrete Gegenstände bezeichneten und Attribute nur mitbezeichneten; und durch den Bau der Sprache bleibt dies die einzige bündige Art und die einzige, die dadurch, daß sie sich an geläufige Assoziationen wendet, den Sinn sofort Geistern übermittelt, die in metaphysischer Abstraktion nicht geübt sind. Das ändert aber nichts an der offenbaren Wahrheit, daß konkrete Gegenstände nur durch Attribute erkannt, nur durch Attribute unterschieden werden, und daß die konkreten Namen, durch die wir von ihnen sprechen, nichts bedeuten als Attribute oder „Bündel von Attributen“. Unsere Repräsentation im Gedanken an einen konkreten Gegenstand ist nur eine Repräsentation von Attributen, und unser Allgemeinbegriff einer Klasse konkreter Gegenstände nur ein gewisser Teil dieser Attribute, die wir uns allerdings nicht gesondert denken oder

einbilden, auf die wir aber ausschliesslich achten. Wenn wir ein allgemeines Urteil bejahen, ist also nichts in unserem Geiste als Attribut und ihre Koexistenz oder ihr Widerstreit; und die Behauptung ist bewiesen, daß alle Urteile, die vermittelt allgemeiner Ausdrücke ausgesprochen werden. Inhaltsurteile sind, wenn sie auch stets, außer zu einem besonderen Zweck, dem Umfang nach ausgedrückt werden.

Wenn dies die wahre Lehre von den Urteilen ist: was ist dann gemeint, wenn gesagt wird, daß es zwei Arten von Urteilen gibt, ein Umfangs- und ein Inhaltsurteil, und zwei Arten ihnen entsprechender Schlüsse, von denen der eine, der Schluß dem Inhalt nach, von allen Logikern bis zur Zeit Hamiltons, Aristoteles vielleicht ausgenommen, übersehen worden war? Alle unsere gewöhnlichen Urteile sind Inhaltsurteile; an den Umfang denken wir nicht. Wir können jedoch, wenn es uns beliebt, den Umfang unserer allgemeinen Ausdrücke zu einem besonderen Gegenstand des Denkens machen, und dies könnte „Denken dem Umfang nach“ genannt werden, obwohl es vielmehr ein Denken über den Umfang ist. Wenn ich urteile, daß alle Ochsen wiederkäuen, so habe ich nichts in meinen Gedanken als die Attribute und ihre Koexistenz. Wenn ich aber durch Nachdenken gewahr werde, was das Urteil einschließt, so bemerke ich, daß außer Ochsen auch andere Dinge wiederkäuen können; und daß die unbekannte Menge von Dingen, die wiederkäuen, eine Masse bildet, mit der die unbekannte Menge von Dingen, welche die Attribute von Ochsen besitzen, entweder identisch, oder in der diese ganz einbegriffen ist. Welches von diesen beiden die Wahrheit ist, weiß ich vielleicht nicht; und wenn ich es wußte, nahm ich keine Notiz davon, als ich dem Urteil „alle Ochsen käuen wieder“ meine Zustimmung gab. Bei näherer Erwägung aber werde ich gewahr, daß eines oder das andere wahr sein muß. Obgleich ich dies nicht im Sinne hatte, als ich aussagte, daß alle Ochsen wiederkäuen, so kann das jetzt der Fall sein; ich kann die durch jeden der beiden Namen bezeichneten konkreten Gegenstände zu einem Gegenstand des Denkens machen als ein kollektives, obwohl unbestimmtes Aggregat; mit anderen Worten, ich kann den Umfang der Namen (oder Begriffe) zu einem Gegenstand direkten Bewusstseins machen. Wenn ich dies tue, nehme ich wahr, daß dieser Vorgang keine neue Tatsache einführt, sondern daß er nur ein anderer Modus ist, genau dieselbe Tatsache zu betrachten,

die ich vorher mit den Worten „alle Ochsen käuen wieder“ ausgedrückt hatte. Die Tatsache ist dieselbe, die Beobachtungsweise aber verschieden: die geistige Operation, der Akt des Denkens ist nicht allein ein unterschiedener Akt, sondern ein Akt verschiedener Art.

So liegt also in allen Urteilen (außer in denjenigen, in denen beide Glieder Eigennamen, d. h. bedeutungslose Namen sind) ein Urteil über Attribute (von Hamilton Inhaltsurteile genannt), das wir als selbstverständlich abgeben; und ein mögliches Urteil dem Umfang nach oder diesen betreffend, das wir abgeben können, und das wahr sein wird, falls das erste wahr ist. Nichtsdestoweniger veranlassen uns (wie oben gezeigt worden ist) gewöhnlich die Bedingungen des ursprünglichen Denkens und darauf folgende Zweckmäßigkeit, unsere Urteile in Worten auszusprechen, die sich eher dem abgeleiteten Urteil, das wir selten fällen, als dem ursprünglichen Urteil, das wir immer fällen, anpassen. Und dies erklärt, warum die Schriftsteller über Logik die Regeln des Syllogismus stets mit Bezug auf den Umfang allein erläutern, obwohl der Sinn aller Urteile, in denen allgemeine Ausdrücke gebraucht werden, sich auf den Inhalt bezieht. Der Grund besteht darin, daß die, welche die Regeln aufgestellt haben, sich nicht mit den Urteilen oder Schlüssen befassen, wie sie im Denken existieren, sondern nur, wie sie in der Sprache zum Ausdruck kommen. Und darin hatten sie recht. Denn der Syllogismus ist nicht die Form, in der wir notwendigerweise schliessen, sondern eine Probe auf das Schliessen, eine Form, in die wir jeden Schluß mit der Wirkung übertragen können, daß alle die Punkte bloßgelegt werden, zu denen ein unberechtigter Schluß gelangt sein kann. Nach dieser Anschauung vom Syllogismus, zu deren Rechtfertigung ich auf das zweite Buch meines „System der Logik“ verweisen muß, befaßt sich die syllogistische Theorie nur damit, passende Formen für die Probe der Gültigkeit der Schlüsse zu liefern; und es war nicht nötig, daß die Formen, in denen das Schliessen geschrieben werden sollte, dieselben wären, in denen es im Denken vor sich geht, solange sie praktisch gleichwertig sind, d. h. solange die Urteile in Worten stets wahr sind oder falsch, je nachdem die Urteile es im Denken sind. Da die Umfangsurteile in diesem Sinne den Inhaltsurteilen genau gleichwertig sind, so dienten sie ebenso gut, um Formen für Syllogismen (of ratiocination) auf sie zu gründen:

und da die Giltigkeit der Formen durch die konkrete Vorstellung, Klassen von Gegenständen zu vergleichen, leichter und bequemer nachgewiesen wurde als durch die abstrakte, die Koexistenz von Attributen zu erkennen, so waren die Logiker vollkommen berechtigt, den Weg einzuschlagen, den die feststehenden Sprachformen ihnen in beiden Fällen zweifellos aufgezwungen haben würden. Sie verdienen also keinen Tadel, obwohl ihre Art zu verfahren von manchen praktischen Umständen begleitet gewesen ist, da sie die Aufmerksamkeit des Denkers von dem ablenkte, was wirklich den Sinn der Urteile ausmacht. Sie ist auch eine der Ursachen des in den drei letzten Jahrhunderten so allgemeinen Vorurteils gegen die syllogistische Theorie gewesen. Denn eine Lehre, die eines der beiden großen Verfahren, die Wahrheit zu entdecken, dahin definierte, daß es in der Operation bestehe, Gegenstände in eine Klasse zu versetzen und sie dann dort zu finden, kann, wie mir scheint, einen kompetenten Denker nie wirklich befriedigt haben, so sehr er auch mangels einer besseren sich mit ihr begnügt haben mag. Es muß immer eine latente Empfindung von Unzufriedenheit bestanden haben, ein dunkles Gefühl, daß dies eine Darstellung des Schlußprozesses nach einer seiner Zufälligkeiten, wenn auch einer untrennbaren Zufälligkeit sei.¹⁾

¹⁾ Dr. McCosh macht hierüber einige zum Teil richtige Bemerkungen. Er gibt zu (S. 292), daß in bei weitem der größeren Anzahl von Urteilen „der primäre und vorherrschende Sinn sich auf den Inhalt bezieht.“ Er sagt indessen (294), daß in manchen „der vorherrschende Gedanke den Umfang „betrifft.“ „Wenn z. B. dem jungen Studierenden der Naturgeschichte gesagt „wird, daß das Krokodil ein Reptil ist, so ist seine Idee die einer Klasse, „von der er vielleicht später die Kennzeichen lernt.“ Und es ist richtig, daß, wenn der bekannte Zweck der Behauptung darin besteht zu erklären, welche Stelle der Gegenstand in einer Klassifikation einnimmt, eine Tatsache der Klassifikation die wirkliche Bedeutung des Urteils ausmacht. Dies ist dem Anschein nach die Ausnahme, welche die Regel bestätigt. Dr. McCosh setzt hinzu: „der Geist strebt in seinen diskursiven Operationen, vom Inhalt zum „Umfang fortzuschreiten.“ Das gebe ich zu; aber der Gedanke an den Inhalt kommt zuerst: der Gedanke an den Umfang beruht auf dem Gedanken an den Inhalt und folgt auf ihn, ist aber so fest an ihn gekettet, daß er kaum anders als ihm folgen kann. Der Umstand indessen, daß das Urteil gewöhnlich in konkreter Sprache ausgedrückt wird, beweist nicht, daß es dem Umfang nach gedacht ist. Der Gebrauch es so auszudrücken, muß ohne Zweifel, wie Dr. McCosh sagt, „von einem Denkgesetz in seiner Anwendung auf Dinge „stammen;“ das Denkgesetz aber, von dem er stammt, ist lediglich das offenkundige Gesetz, daß die konkrete Sprache zu ihrer Bildung einen geringeren

Hamilton unterscheidet zwei Arten von Syllogismen, Umfangs- und Inhaltssyllogismen. „Denn während¹⁾ jeder Syllogismus schließt, daß der Teil eines Teils ein Teil des Ganzen „ist, so tut er dies entweder in der Quantität des Umfangs — d. h. das Prädikat der beiden in Frage und Schluß verglichenen „Begriffe ist das größte Ganze und das Subjekt der kleinste Teil; „oder in der Gegen-Quantität des Inhalts — d. h. das Subjekt „dieser beiden Begriffe ist das größte Ganze und das Prädikat „der kleinste Teil.“ Er erkennt indessen an, daß beide Syllogismen identisch dasselbe Argument sind; „da jeder Syllogismus „in der einen Quantität mit einem absolut gleichwertigen „Syllogismus in der anderen Quantität vertauschbar ist.“ Und was ist in Bezug auf Form und Sprache der Unterschied zwischen den beiden Syllogismen? Nach unserem Autor ist es lediglich ein Unterschied in der Reihenfolge der Prämissen. Der folgende Syllogismus:²⁾

„Jeder moralisch verantwortliche Handelnde ist ein frei Handelnder;

„Der Mensch ist ein moralisch verantwortlich Handelnder;

„Deshalb ist der Mensch ein frei Handelnder.“

ist nach ihm ein Umfangssyllogismus. Stellen wir die Prämissen um und schreiben wir wie folgt:³⁾

„Der Mensch ist ein verantwortlicher Handelnder;

„Ein verantwortlicher Handelnder ist aber ein frei Handelnder;

„Deshalb ist der Mensch ein frei Handelnder;“

Grad von Abstraktion erfordert und deshalb früher gebildet wurde, von dem Felde Besitz nahm und noch heute die gebräuchlichste ist. Wenn Dr. M'Cosh weiter sagt (S. 303), daß, obwohl „soweit Urteile in Betracht kommen, das „spontane Denken sich hauptsächlich auf den Inhalt bezieht,“ der Fall „anders „liegt hinsichtlich des Schließens, in dem der vorherrschende Gedanke immer „den Umfang betrifft,“ so kann ich ihm nicht beistimmen. Wenn im Bewusstsein der Sinn der Prämissen, falls sie getrennt sind, sich auf den Inhalt bezieht, so ist es nicht natürlich, daß der abgeleitete und untergeordnete Sinn dem Umfang nach in die Front springt, sobald die Prämissen zusammengestellt werden. Wenn Dr. M'Cosh aber anstatt „im Schließen“ gesagt hätte, „in der künstlichen, Syllogismus genannten Formel des Schließens“, so würde er, wie mir scheint, recht gehabt haben.

¹⁾ Lectures III, 286, 287.

²⁾ Ebenda 270.

³⁾ Ebenda 273.

so haben wir nach ihm einen Inhaltssyllogismus. Weit entfernt indessen, zwei Arten des Schließens zu bilden, liefert uns dies nicht einmal zwei verschiedene Formen. Er selbst sagt an einer anderen Stelle,¹⁾ „die Umstellung der Sätze eines Syllogismus „liefert keine Modifikationen der Form, die mehr ergäben als „einen oberflächlichen Charakter.“ Und selbst diesen oberflächlichen Unterschied beseitigt er mit eigener Hand, indem er sagt,²⁾ daß jeder Syllogismus „deutlich ausgedrückt werden kann, „nicht allein durch die normale, sondern durch jede der fünf „Anfeinanderfolgen seiner Sätze, die von der regelrechten Reihenfolge abweicht“, und daß „ein Inhaltssyllogismus eine Umstellung „seiner Sätze ebenso zuläßt wie ein Umfangssyllogismus.“ Der kleine Unterschied der Form, für den er zuerst einzutreten schien, existiert also nicht; ein Inhaltssyllogismus und der entsprechende Umfangssyllogismus sind Wort für Wort dasselbe. Statt daß „jeder Syllogismus in der einen Quantität vertauschbar ist mit einem absolut gleichwertigen Syllogismus in „der anderen Quantität“, ist bereits jeder Syllogismus ein Syllogismus in beiden Quantitäten.³⁾

Der Unterschied besteht also nicht zwischen zwei Arten oder auch nur zwischen zwei Formen des Syllogismus, sondern zwischen zwei Arten, den Sinn desselben Syllogismus zu konstruieren. Und welches sind diese beiden Arten? Hamilton sagt.

¹⁾ Lectures III, 399.

²⁾ Ebenda 397, 398.

³⁾ Es ist interessant zu beobachten, mit welcher Leichtigkeit Hamilton zwei sich widersprechende Ansichten in dasselbe Joch spannt. Die im Text angeführten Stellen vernichten jeden Begriff einer verschiedenen Reihenfolge der Prämissen in einem Umfangs- und einem Inhaltssyllogismus. Dennoch behält dieser Begriff die volle Herrschaft über den Geist unseres Autors. Wir haben gesehen, daß er alle logischen Schriftsteller beschuldigt, das Schließen dem Inhalt nach übersehen zu haben. Er meint aber, daß sie es ausnahmsweise in Bezug auf den Sorites anerkannten, und daß sie in diesem Falle durch einen entgegengesetzten Irrtum „ganz und gar die Möglichkeit „eines Schlusses nach dem Umfang übersahen“ (Lectures III, 379—384). Lediglich weil sie im Sorites die gewöhnliche Reihenfolge der Prämissen umkehrten. Auf ähnlicher Grundlage steht seine Anklage gegen die vierte Figur. „ein „Ungeheuer zu sein, das keine Duldung verdient“, weil sie, statt sich an eine der beiden Quantitäten, Umfang und Inhalt, zu halten, über Kreuz (wie er sagt) von der einen auf die andere schließt. Dies ist lediglich deshalb der Fall, weil die vierte Figur, während sie denselben Schlufs zieht, der in der ersten hätte gezogen werden können, die Reihenfolge der Prämissen umkehrt (Lectures III, 425—428).

dafs sie sich durch einen Unterschied im Sinne der Kopula unterscheiden. „In¹⁾ dem einen Verfahren, nämlich demjenigen des „Umfangs, bedeutet die Kopula ‚ist‘ ‚ist enthalten unter‘; während sie in dem anderen ‚begreift in sich‘ bedeutet. Das „Urteil ‚Gott ist gnädig‘ bedeutet also, in der einen Quantität ‚betrachtet ‚Gott ist unter gnädig enthalten‘, d. h. ‚der ‚Begriff Gott ist unter dem Begriff gnädig enthalten‘; in der „anderen Quantität betrachtet, bedeutet es ‚Gott begreift ‚gnädig in sich‘ d. h. ‚der Begriff Gott begreift den Begriff ‚gnädig in sich.““

Ich kann nicht zugeben, dafs dies eine richtige Analyse der Bedeutung des Urteils ist, weder dem Umfang, noch dem Inhalt nach. Die Behauptung ‚Gott ist gnädig‘ konstruiere ich als eine Behauptung, die nicht den Begriff Gott, sondern das Wesen Gott betrifft. Dem Inhalt nach interpretiert, fasse ich sie in dem Sinne an, dafs dieses Wesen das Attribut besitzt, das durch das Wort ‚gnädig‘ bezeichnet wird oder, wie unser Autor sagt, in dem Begriff einbegriffen ist. Dem Umfang nach interpretiert, gebe ich sie folgendermassen wieder: das Wesen Gott ist entweder das einzige Wesen, oder eines der Wesen, die die Klasse ‚gnädig‘ bilden oder, mit anderen Worten, das Attribut der Gnade besitzen. Wenn die Behauptung so aufgestellt wird: wer kann zweifeln, welches von beiden das ursprüngliche und natürliche Urteil, und welches eine abgeleitete und künstliche Art es zu wiederholen ist? Der Unterschied zwischen ihnen ist ein unbedeutender, aber ein wirklicher und besteht darin, dafs die zweite Konstruktion die Idee anderer möglicher gnädiger Wesen einführt, eine Idee, die durch die erste Konstruktion nicht eingegeben wird. Diese Eingebung erzeugt die Idee einer Klasse ‚gnädig‘ und Gottes als eines Gliedes dieser Klasse; Begriffe, die dem Geiste überhaupt nicht gegenwärtig sind, wenn er einfach dem Urteil, dafs Gott gnädig ist, zustimmt. Einen Unterschied zu machen zwischen einem Umfangs- und einem Inhaltsschlufs, wenn derselbe Syllogismus für beide dient, könnte nur dann zulässig sein, wenn wir dieselben Worte anwendeten, und diese bald im Sinne des Umfangs, bald in dem des Inhalts von uns gebraucht würden. In Wirklichkeit aber wird alles Schliessen nur dem Inhalt nach gedacht, aufser

¹⁾ Lectures III, 274.

wenn wir zu einem technischen Zweck einen zweiten Akt des Denkens dem Umfang nach verrichten, was wir für gewöhnlich nicht tun und nicht in Erwägung zu ziehen brauchen.

Dies ist nicht der einzige Einwand gegen Hamiltons Lehre. Es gibt noch einen anderen, der weniger augenfällig, aber gleich verhängnisvoll ist. Die Behauptung dem Inhalt nach ist, daß A die in B enthaltenen Attribute besitzt; dem Umfang nach sagt sie, daß A zu der Klasse von Dingen gehört, welche die in B enthaltenen Attribute aufweisen. Diese Behauptungen sind entweder, wie ich behaupte, eine und dieselbe Aussage in wenig verschiedenen Worten, oder sie sind verschiedene Aussagen. Wenn sie dieselbe Aussage sind, so handelt es sich nur um ein Urteil, daß sowohl Umfangs- als Inhaltsurteil ist, und nur um eine Art von Schluß, der beides ist. Wenn wir aber um des Argumentes willen annehmen, daß es zwei verschiedene Aussagen sind, so ist das Urteil des Umfangs ein Korollarium des Inhaltsurteils und drückt einen künstlichen Gesichtspunkt aus, von dem aus wir das natürliche Urteil betrachten können. Nach dieser Annahme nun, daß das Urteil des Umfangs nicht dasselbe, sondern ein Zusatzurteil ist, ist es, wie alle anderen Urteile, ein Inhaltsurteil. „A ist ein Teil der Klasse B“ muß so interpretiert werden: das Phänomen A besitzt, oder der Begriff A enthält das Attribut, in der Klasse B einbegriffen zu sein. Während also jedes Inhaltsurteil als unmittelbaren Schluß ein entsprechendes Umfangsurteil rechtfertigt, ist eben dieses Umfangsurteil selbst nur eine besondere Art von Inhaltsurteil. So ist also selbst auf Grund der unhaltbaren Lehre, daß zwei verschiedene Urteile in dem Falle vorliegen, der Unterschied zwischen Umfangs- und Inhaltsurteilen nicht aufrecht zu erhalten, und die angebliche Bereicherung der Theorie des Syllogismus für diese weiter nichts als ein Auswuchs und eine überflüssige Belastung.

Wie groß diese Bürde ist, kann jeder beurteilen, der unserem Autor durch die Einzelheiten der syllogistischen Logik folgt. Er hält es nicht allein für nötig, jede einzelne der Lehren zweimal, in ihrer Anpassung an Umfang und an Inhalt, zu erklären und zu demonstrieren, sondern er quält sich auch damit ab, alle die Grundprinzipien in einer Weise zum Ausdruck zu bringen, die beide Gesichtspunkte vereinigt. Dadurch wird er gezwungen, damit das, was von Ganzen und ihren Teilen behauptet wird, auf beide Arten von Ganzen (dem Umfang und dem Inhalt nach)

anwendbar sei, jene Prinzipien in Ausdrücken darzulegen, die für ein leichtes Verständnis zu unbestimmt und zu abstrakt sind; oder aber den Lernenden mit der Notwendigkeit zu beschweren, in dem Versuch ein einziges Prinzip zu erfassen, zwei Denkfolgen auf einmal fortzuführen. Ich brauche mich nicht bei dem weiteren Irrtum aufzuhalten, die Relation von Ganzen und den Teilen als die Grundlage des Syllogismus in beiden Anschauungsweisen zu betrachten. Auf den Gesichtspunkt des Umfangs ist diese Relation anwendbar. In jedem bejahenden Urteil ist, wenn es wahr ist, der durch das Subjekt bezeichnete Gegenstand oder die Klasse von Gegenständen ein Teil (wenn nicht das Ganze) der durch das Prädikat bezeichneten Klasse von Gegenständen. Aber keine ähnliche Relation besteht zwischen den beiden „Bündeln von Attributen“, die in dem Subjekt und dem Prädikat enthalten sind, ausgenommen in dem Fall analytischer Urteile, d. h. blofs verbaler Urteile. In allen synthetischen Urteilen, d. h. in allen Urteilen, die eine Belehrung über irgend etwas aufser dem Sinn von Wörtern übermitteln, ist die Relation zwischen den zwei Gruppen von Attributen nicht eine Relation des Ganzen und der Teile, sondern eine Relation der Koexistenz.

Ich gehe nun zu der Lehre von der Quantifikation des Prädikats über und untersuche sie im Lichte derselben Prinzipien, die wir auf die Unterscheidung zwischen den angenommenen beiden Arten des Schliessens angewandt haben.

Es wird wünschenswert sein, die Ansprüche, die Hamilton zugunsten dieser Lehre erhebt, und die wichtigen Konsequenzen, zu denen sie nach seiner Ansicht führt, in seinen eigenen Worten darzulegen, wie sie zuerst im Jahre 1846 veröffentlicht wurden.¹⁾

„Die selbst-evidente Wahrheit, dafs wir nur das vernunftgemäfs behandeln können, was wir bereits verstehen, bestimmt „das einfache logische Postulat, *explicite* auszusagen, was „*implicite* gedacht ist. Aus der folgerichtigen Anwendung „dieses Postulats, auf der die Logik immer besteht, die aber von „den Logikern nie ehrlich befolgt worden ist, ergibt sich, dafs „wir logisch die in Gedanken immer verstandene, in ihrem Ausdruck oder gewöhnlich und aus deutlichen Gründen ausgelassene „Quantität nicht allein des Subjekts, sondern auch des Prädikats „eines Urteils in Rechnung ziehen sollten. Wenn dies geschieht —

¹⁾ Discussions, Appendix II, S. 650, 651.

„und die Notwendigkeit es zu tun wird gegen Aristoteles und
 „seine Anhänger bewiesen werden — so erhalten wir *inter alia*
 „die folgenden Resultate:

„1. Dafs die präindesignativen Glieder eines Urteils,
 „gleichviel ob Subjekt oder Prädikat, aus diesem Grunde in
 „Bezug auf ihre Quantität nie als indefinite (oder unbestimmte)
 „gedacht werden. Die einzige indefinite Quantität ist eine parti-
 „kuläre, als der definiten entgegengesetzte Quantität: und
 „da diese letzte entweder die eines ungeteilten extensiven
 „Maximums oder eines unteilbaren extensiven Minimums ist,
 „so bildet sie die universale (allgemeine) Quantität und die
 „singulare (individuelle) Quantität. In der Tat sind definite
 „und indefinite die einzigen Quantitäten, von denen wir in
 „der Logik hören sollten; denn nur als indefinite Quantitäten haben
 „partikuläre, und nur als definite haben individuelle und allgemeine
 „Quantitäten irgend einen (und denselben) logischen Nutzen.

„2. Die Zurückführung der beiden Glieder eines Urteils
 „auf ihre wahre Relation, sofern ein Urteil immer eine
 „Gleichheit seines Subjekts und seines Prädikats ist.

„3. Die daraus folgende Reduktion der Umkehrung der
 „Urteile von drei Spezies auf eine, diejenige der einfachen
 „Umkehrung.

„4. Die Reduktion aller allgemeinen Gesetze der kate-
 „gorischen Syllogismen auf einen einzigen Kanon.

„5. Die Entwicklung aller Spezies und Abarten des Syllo-
 „gismus aus diesem einen Kanon.

„6. Die Aufhebung aller speziellen Gesetze des
 „Syllogismus.

„7. Eine Demonstration der ausschließlichen Möglich-
 „keit von drei syllogistischen Figuren; und (aus neuen
 „Gründen) die wissenschaftliche und endgültige Abschaffung
 „der vierten.

„8. Dafs es offenbar wird, dafs die Figur eine unwesent-
 „liche Variation der syllogistischen Form ist, und dafs es
 „folglich widersinnig ist, die Syllogismen der anderen Figuren
 „auf die erste zu reduzieren.

„9. Die Aufstellung eines einzigen organischen
 „Prinzips für jede Figur.“

„10. Eine Bestimmung der wahren Zahl der gesetzmässigen
 „Modi mit:

- „11. ihrer Erweiterung an Zahl (sechs und dreißig);
 „12. ihrer numerischen Gleichheit unter allen Figuren;
 „und
 „13. ihrer relativen Gleichwertigkeit oder virtuellen
 „Identität trotz aller schematischen Unterschiede.
 „14. Dafs es in der zweiten und dritten Figur, da beide
 „Extreme in der gleichen Relation zum Mittelglied stehen, nicht,
 „wie in der ersten, eine Entgegensetzung und eine Unter-
 „ordnung zwischen einem Oberglied und einem Unter-
 „glied gibt, die in den Ganzen von Umfang und Inhalt
 „sich gegenseitig enthalten und enthalten sind.
 „15. Dafs es folglich in der zweiten und dritten Figur
 „keine bestimmte Ober- und Unterprämisse, und dafs es
 „zwei indifferente Schlüsse gibt, während in der ersten
 „Figur die Prämissen bestimmt sind und ein einziger
 „unmittelbarer Schluss in ihr enthalten ist.
 „16. Dafs die dritte Figur als diejenige, in welcher der
 „Inhalt vorherrschend ist, sich besser für die Induktion,
 „17. die zweite Figur als diejenige, in welcher der Um-
 „fang vorherrscht, sich mehr für die Deduktion eignet.
 „18. Dafs die erste Figur als diejenige, in der Inhalt
 „und Umfang sich im Gleichgewicht befinden, der Induktion
 „und Deduktion ohne Unterschied gemeinsam ist.“

Die Lehre, die zu allen diesen Konsequenzen führt, oder vielmehr, die alle diese Änderungen in der Ausdrucksweise (denn mehr als das sind sie nicht) nötig macht, ist, dafs das Prädikat in Gedanken immer quantifiziert wird, dafs wir es immer denken als entweder das Ganze oder nur einen Teil der Gegenstände bezeichnend, die in seinem Umfang enthalten sind. „In Wirklichkeit und in Gedanken ist jede Quantität notwendigerweise „entweder alles, oder etwas oder nichts.“¹⁾ Das Urteil: „jedes

¹⁾ Discussions, Appendix II, S. 601. Der ganze Sinn dieser Behauptung, sofern sie für unseres Autors Zweck verwendbar ist, wird aber vernichtet durch die Erklärung, die er gleich darauf zu geben gezwungen ist, dafs „das „Unbestimmte entweder genau als Ganzes oder als Teil gedacht wird, oder „undeutlich als das eine oder das andere, beides unbekannt, das „schlimmere aber immer vorausgesetzt.“ Das Zugeständnis ist, obwohl für ihn selbst verhängnisvoll, nicht ganz richtig: denn das Unbestimmte wird nicht notwendigerweise entweder als Ganzes oder als Teil gedacht, oder als „beides unbekannt“; oft wird es in keiner Relation überhaupt gedacht.

A ist B“, muß in Gedanken entweder bedeuten: jedes A ist jedes B, oder jedes A ist dieses oder jenes B. Wenn ich urteile, daß alle Ochsen wiederkäuen, so muß es nicht allein wahr sein, sondern ich muß auch meinen, entweder daß jeder Ochse jeder Wiederkäuer ist, oder daß jeder Ochse dieser oder jener Wiederkäuer ist. Die Logik postuliert also, das in Worten auszudrücken, was in Gedanken bereits vorhanden ist, und alle Urteile in der einen oder der anderen dieser Formen zu schreiben: und dies macht es notwendig, daß alle Regeln für das Schließen geändert und auf die Relation genauer Gleichheit zwischen den Gliedern gegründet würden.

Wenn aber, wie ich zu zeigen gesucht habe, das Prädikat B im Gedanken nur in Bezug auf seinen Inhalt präsent ist; wenn es ein Irrtum ist anzunehmen, daß es als ein Aggregat von Gegenständen überhaupt gedacht wird: so wird es noch weniger als ein Aggregat mit einer bestimmten Quantität, als etwas oder alles gedacht. Ich wiederhole den Appell, den ich bereits an das Bewußtsein jedes Lesers gerichtet habe: denkt er, wenn er urteilt, daß alle Ochsen wiederkäuen, im mindesten an die Frage, ob es noch irgend etwas anderes gibt, was wiederkäut? Ist diese Erwägung in seinen Gedanken überhaupt irgend mehr als irgend eine andere, die dem unmittelbaren Gegenstande fremd ist? Der eine mag wissen, daß es noch andere Wiederkäuer gibt; ein anderer denkt vielleicht, daß es keine gibt, und ein dritter hat überhaupt keine Meinung darüber. Wenn sie aber alle wissen, was mit Wiederkäuen gemeint ist, so meinen sie alle, wenn sie urteilen, daß jeder Ochse wiederkäut, genau dasselbe. Der geistige Prozeß, den sie durchlaufen, soweit das eine Urteil in Betracht kommt, ist genau identisch, wenn auch manche von ihnen weiter gehen und ihm andere Urteile hinzufügen mögen.¹⁾

¹⁾ Wir quantifizieren das Prädikat in Gedanken nicht allein nicht (es sei denn ausnahmsweise für einen besonderen Zweck), sondern wir quantifizieren nicht einmal das Subjekt in dem Sinne, den Hamiltons Theorie erfordert. Selbst in einem universalen Urteil denken wir nicht an das Subjekt als ein aggregatives Ganzes, sondern als seine einzelnen Teile. Wir urteilen nicht, daß alles A B ist, sondern daß alle A B sind, was etwas anderes ist. Daß das, was vom Ganzen wahr ist, auch von jedem Teil wahr sein muß, trifft nur dann zu, wenn das Ganze die Teile selbst, und nicht wenn es das Aggregat von ihnen bedeutet. „Alles A“ ist ein sehr verschiedener Begriff von „jedes A“. Was von A nur als einem Ganzen wahr ist, bildet kein

Die Tatsache, daß das Urteil „jedes A ist B“ nur meint, daß jedes A irgend ein B ist, wird, weit entfernt dem Denken immer gegenwärtig zu sein, von dem Anfänger in der Logik zuerst nicht ohne einige Schwierigkeit begriffen. Es erfordert eine gewisse Denkanstrengung, vorzustellen, daß wir, wenn wir sagen, „alle A sind B“, A nur mit einem Teil der Klasse B identifizieren. Wenn dem Lernenden zum ersten Male gesagt wird, daß das Urteil „alle A sind B“ nur in die Form „einige B sind A“ umgekehrt werden kann, so begreife ich, daß ihn dies wie eine neue Idee stutzig macht, und die Wahrheit der Behauptung ihm nicht ganz deutlich ist, bis sie ihm durch ein besonderes Beispiel bewiesen wird, dessen einfache Umkehrung, z. B. „alle Menschen sind Tiere, deshalb sind alle Tiere Menschen“, wie er bereits weiß, falsch sein würde. So weit entfernt ist es wahr zu sein, daß das Urteil „alle A sind B“ von selbst in Gedanken als „alles A ist irgend ein B“ quantifiziert wird.

Den Anspruch, den die Lehre eines quantifizierten Prädikats

Element eines Urteils, das seine Teile betrifft. Hamilton ist der Ansicht, daß die Relation der Quantität nach dem Umfang, in der die Klasse A zur Klasse B steht, in meinen Gedanken immer gegenwärtig ist, wenn ich B von A prädiere. Diese Relation der Quantität gehört indessen nicht individuellen A an, sondern spezifisch und allein dem A als einem Ganzen, und an A als ein Ganzes denke ich nicht. Wenn ich B von allen A einzeln prädiere, so richte ich meine Gedanken nicht auf irgend eine Eigenschaft oder Relation, die A als ihrem Aggregat angehört. Demgemäß sagen wir nicht, „jeder Ochse kaut wieder“, sondern „alle Ochsen kauen wieder“. Der Unterschied ist von geringer Bedeutung, wenn A nur von gleichem Umfang ist (coextensive) wie ein Teil von B; denn wenn A überhaupt nur ein Teil ist, so muß dies in noch größerem Maße wahr sein von jedem besonderen A; und es ist gleichgiltig, ob wir sagen, „alles A ist irgend ein B“ oder „jedes einzelne der A ist irgend ein B“. Eine ganz andere Sache aber ist es, wenn die Behauptung lautet, „alles A ist alles B“. Dies ist, wenn überhaupt wahr, nur wahr von A als Ganzes betrachtet, und drückt eine Relation zwischen den beiden Klassen als Ganzheiten aus, und nicht zwischen einer von ihnen und ihren Teilen. Nun scheint mir die Behauptung, daß wir, wenn wir urteilen, „jedes A ist ein B“, immer und notwendigerweise in Gedanken eine Tatsache anerkennen, die nicht von jedem oder selbst von irgend einem A wahr ist, sondern nur von dem aus allen A zusammengesetzten Aggregat, ein so grundloses Phantasiegebilde zu sein, wie es sich nur je dem Verstande eines hervorragenden Denkers eingeprägt hat. Es ist kurz (wie einer meiner Korrespondenten bemerkt) ein entscheidender Grund gegen die Assimilierung eines Urteils mit einer Gleichung, daß in Gleichungen die Glieder kollektiv, in Urteilen meistens distributiv gebraucht werden.

erhebt, eine richtigere Repräsentation und Analyse des Schluprozesses zu sein als die gewöhnliche Lehre des Syllogismus, halte ich deshalb für psychologisch falsch. Und dies ist verhängnisvoll für die Lehre, wenn wir Hamiltons Theorie zulassen, daß die Logik die Wissenschaft der Gesetze ist, nach denen wir denken müssen, damit unser Denken gültig sei. Nach der sehr verschiedenen Auffassung aber, die ich selbst von der formalen Logik habe, könnte diese Lehre dennoch eine wertvolle Bereicherung für sie sein. Denn nach meiner Ansicht ist die syllogistische Theorie ganz und gar nicht eine Analyse des Schluprozesses, sondern sie gewährt nur einen Prüfstein für die Gültigkeit der Schlüsse, indem sie Ausdrucksformen liefert, in die alle Schlüsse, wenn gültig, übertragen werden können, und die, wenn die Schlüsse ungültig sind, den verborgenen Fehler aufdecken werden. In dieser Hinsicht könnte es wohl sein, daß eine Form, die stets die Quantität des Prädikats aufwies, eine Verbesserung der gewöhnlichen Form wäre. Ich will auch nicht leugnen, daß sie für den gelegentlichen Gebrauch und für Zwecke der Erläuterung eine Verbesserung ist. Die Darstellung der Theorie des Syllogismus wird klarer, wenn hervorgehoben wird, daß „alle A sind B“ nur einschließt, daß alles A irgend ein B ist, während „keine A sind B“ A von dem Ganzen des B ausschließt. Dies wird in der Tat allen, welche die Logik auf die gewöhnliche Art lernen, durch die sogenannte Lehre der *Suppositio* gelehrt, oder (in den vielen Büchern, die diese Lehre auslassen) durch die Theorie der Umkehrung und die syllogistischen Regeln gegen den nicht distribuierten Medius und gegen das Verfahren *a non distributo ad distributum*. Es schadet nichts und nützt ein wenig, diesen wichtigen Lehren den deutlicheren Ausdruck zu geben, den Hamilton für sie fordert. Um aber irgend einen Vorteil davon zu haben, müssen wir uns begnügen, solche Urteile zu quantifizieren, die in ihrer nicht quantifizierten Form wirklich ausgesagt und gebraucht werden. Dies irgend welchen anderen unterzuschieben, würde die Theorie, statt sie aufzuklären, nur beschweren und verwirren. „Alles A ist irgend ein B“ ist unzulässig, weil es die tatsächlich in „alle A sind B“ enthaltene Quantifikation ist; aber „alles A ist alles B“ ist unzulässig, weil es nicht das Äquivalent eines einzelnen Urteils ist, das in einer nicht quantifizierten Form ausgesagt werden könnte. Da alles Schließen, außer im Unterricht

der Logik, stets in den Formen vor sich gehen wird, welche die Menschen im wirklichen Leben anwenden, und da der einzige Zweck andere Formen zu schaffen darin besteht, einen Prüfstein für jene wirklich gebrauchten zu liefern, so ist es wesentlich, daß die geschaffenen Formen derartig seien, daß die in gewöhnlicher Sprache ausgedrückten Urteile in sie übertragen werden können —, daß jedes Urteil in logischer Form das genaue Äquivalent eines Urteils in gewöhnlicher Form ist. Es gibt nun kein Urteil, das in der gewöhnlichen Form ausgedrückt werden könnte und dem Urteil „alles A ist alles B“ äquivalent wäre. Diese Ausdrucksform vereinigt die Bedeutung von zwei Sätzen in gewöhnlicher Sprache, die zwei besondere Urteile aussprechen: „alle A sind B“ und „alle B sind A“.

Wenn dies nicht verneint worden wäre, würde ich es für zu offenkundig gehalten haben, als daß es noch einen Beweis oder eine Erläuterung erfordert hätte. Hamilton aber verneint es in der Tat; und es ist deshalb unumgänglich notwendig, es etwas eingehender zu behandeln. Wenn wir eine Aussage in der verzerrten und unnatürlichen Form machen, „jeder Mensch ist jeder Vernunftbegabte“: kann dann irgend etwas klarer scheinen, als daß, um den ganzen durch diese Aussage eingenommenen Boden zu decken, zwei Urteile nötig sind, nämlich erstens, daß jeder Mensch das Attribut Vernunft, und zweitens, daß nichts, was nicht Mensch ist, dieses Attribut besitzt, oder (was dasselbe ist) daß jedes vernunftbegabte Geschöpf das Attribut Mensch hat? Wie ist es möglich, nur ein Urteil aus einer in zwei Teile teilbaren Aussage zu bilden, von denen der eine unbekannt, der andere bekannt, der eine nicht gedacht, der andere gedacht, der eine falsch, der andere wahr sein kann.¹⁾

¹⁾ Die einzige Antwort, die ich mir hierauf denken könnte, ist, daß wir, wenn wir die beiden Allgemeinbegriffe ‚Mensch‘ und ‚vernunftbegabt‘ haben und dabei sind sie wirklich mit einander zu vergleichen, wahrnehmen und urteilen müssen, ob der eine nur ein Teil des anderen oder ein mit ihm zusammenfallendes Ganzes ist. Diese Antwort zu geben, steht aber weder Hamilton noch sonst einem Konzeptualisten zu. Ein Gegner Hamiltons könnte sie geben. Ich habe selbst gesagt und als eine *reductio ad absurdum* seiner Analyse des Schließens vorgebracht, daß wir, wenn wir zwei Allgemeinbegriffe haben und sie vergleichen, irgend eine Relation des Ganzen zum Teil, die zwischen ihnen besteht, wahrnehmen müssen. Hamilton aber ist diese Antwort abgeschnitten. Denn nach ihm besteht alles Schließen, selbst im längsten mathematischen Prozents darin, diese Relation, wenn ein

Wenn Hamilton nicht vorbereitet war zu behaupten, daß wir, so oft das universale umgekehrte Urteil eines universalen bejahenden wahr ist, das eine nicht erkennen können, ohne das andere zu erkennen, so ist es vergeblich für ihn zu behaupten, daß eine Form, die beides gleichzeitig aussagt, nur ein einziges Urteil sei. Wenn wir in dem Urteil „alle gleichseitigen Dreiecke sind gleichwinklig“ urteilen, daß alle gleichseitigen Dreiecke alle gleichwinkligen sind: in welchem Zustand befindet sich der Geist des Anfängers, dem gerade eben bewiesen worden ist, daß alle gleichseitigen Dreiecke gleichwinklig sind, der aber noch nicht den Beweis des umgekehrten Urteils kennt, daß alle gleichwinkligen Dreiecke gleichseitig sind? Wenn „alle gleichseitigen Dreiecke sind alle gleichwinkligen“ nur ein Urteil ist: was ist dann das Urteil, daß alle gleichseitigen Dreiecke gleichwinklig sind? Ist es ein halbes Urteil?¹⁾

direkter Vergleich sie nicht offenbart, auf Umwegen zu entdecken. Von diesem Gesichtspunkt aus ist das Argument also nicht haltbar; und von dem meinigen aus ist es nicht zutreffend, weil ich nicht zugebe, daß Schließen überhaupt ein Vergleichen von Allgemeinbegriffen ist.

¹⁾ Hamilton geht so weit zu behaupten (Appendix to Lectures IV, 292ff.), daß für jemand, der weiß, daß alle dreiseitigen Figuren dreiwinklig sind, das Urteil „alle Dreiecke sind dreiseitig“, wenn es ausgedrückt wird, wie es verstanden wird, geschrieben werden müßte „alle Dreiecke sind alles dreiseitige“; als ob jedes Urteil, das ich von einem Subjekt bejahe, alles einschließen müßte, was ich von ihm weiß.

Daß der Satz „alles A ist B“ nicht ein einzelnes Urteil, sondern aus zwei Urteilen zusammengesetzt ist, ist bereits von De Morgan gegen Hamilton geltend gemacht worden, und wir besitzen Hamiltons Antwort (Discussions, Appendix II, S. 687, 688). Unglücklicherweise gab De Morgan (durch ein Versehen, das bei diesem tüchtigen Denker nicht gewöhnlich ist) Hamilton einen scheinbaren Sieg, dadurch daß er die beiden Urteile, aus denen der angebliche einzelne Satz zusammengesetzt ist, verwechselte. Er hat, wie sich herausstellt, gesagt, daß das Urteil „alle X sind alle Y“ zusammengesetzt ist aus den Urteilen „alle X sind einige Y“ und „einige X sind alle Y“. Hamilton erwidert, daß diese beiden Urteile (in seiner eigenen besonderen Sprache) unvereinbar (impossible) sind, insofern wir nicht denken können, daß X sowohl einige Y, d. h. ein Teil von Y als auch das ganze ist. Das Argument ist wenig besser als eine Witzelei, weil andere Menschen unter „einige“ nicht (obschon Hamilton es tut) „nur einige“, sondern mindestens „einige“ meinen; und wenn das erste von De Morgans beiden Urteilen X mit nur einigen der Y identifiziert, so setzt das zweite den Rest hinzu. In Wirklichkeit aber sind die beiden Urteile, welche die Zusammensetzung von „alles A ist alles B“ bilden, überhaupt nicht Urteile mit quantifizierten Prädikaten. Sie sind „alles A ist B“ und „alles B ist A“. Das eine belegt

Dies ist nicht der einzige Fall, wo Hamilton darauf besteht, zwei verschiedene Aussagen in eine einzige Form von Worten zu kleiden, und sie als eine einzige Aussage zu betrachten verlangt. Er behauptet nachdrücklich, daß die Form „einiges A ist B“, oder (in ihrer quantifizierten Form) „einiges A ist

jedes A mit den Attributen von B, das andere jedes B mit den Attributen von A. Urteile, die verschiedener und unabhängiger von einander sind, gibt es nicht.

Nach Hamilton (Appendix to Lectures IV, 259) „quantifiziert die gewöhnliche Sprache das Prädikat, so oft diese Bestimmung von geringster Wichtigkeit wird.“ Und er führt Beispiele an wie: „Tugend ist der einzige Adel“, „von Tieren ist allein der Mensch vernunftbegabt“ und ähnliche. Die Wahrheit ist, daß die gewöhnliche Sprache das Prädikat in den seltenen Fällen quantifiziert, in denen es in Gedanken quantifiziert wird, und in keinen anderen. Und selbst dann ist der quantifizierte Satz ein abgekürzter Ausdruck von zwei Urteilen. Der deutsche Logiker Schiehler, auf den unser Autor sich in einer Anmerkung bezieht (ebenda S. 261), hätte ihn hier berichtigen können.

„Hamilton“, sagt Grote (Westminster Review, S. 31, 32), „besteht darauf, „*explicite* nicht nur das zu behaupten, was *implicite* gedacht ist, sondern weit mehr. Er fügt ihm etwas anderes hinzu, was zwar zusammen mit jenem gedacht werden kann, häufiger aber überhaupt nicht gedacht wird. Er verlangt von uns, daß wir zwei verschiedene Urteile in einem und demselben Satz vereinigen: er schaltet den Sinn der *Propositio conversa simpliciter* in die Form der *Propositio convertenda* (wenn sie eine universal bejahende ist) ein und nimmt dann als großen Vorteil in Anspruch, daß der so eingeschaltete Satz *simpliciter* und nicht nur *per accidens* umgekehrt werden kann. . . . Wenn jemand vorbereitet ist, uns über ein *Quaesitum* Auskunft zu geben: weshalb soll er gezwungen werden, eine Redeweise zu benutzen, die seiner Aufmerksamkeit zur gleichen Zeit ein zweites und verschiedenes *Quaesitum* aufnötigt, so daß er uns entweder über beide zugleich Auskunft geben oder betreffs des zweiten seine Unwissenheit eingestehen muß?“ Grote zitiert weiter aus Hamiltons eigener Sammlung von Autoritäten eine ausgezeichnete Stelle aus einem jüdischen Philosophen des 14. Jahrhunderts, Levi Ben Gerson, die Hamiltons Lehre direkt widerlegt: „Die Ursache, warum das quantitative Kennzeichen gewöhnlich nicht mit dem Prädikat verbunden wird, besteht darin, daß es so zwei *Quaesita* gleichzeitig geben würde, nämlich: ob das Prädikat vom Subjekt bejaht, und ob es von allem anderen verneint wird. Denn wenn wir sagen, „jeder Mensch ist jeder vernunftbegabte“, so urteilen wir, daß jeder Mensch vernunftbegabt ist, und urteilen ebenso, daß ‚vernunftbegabt‘ von allem anderen, was nicht Mensch ist, verneint wird. Dies sind aber in Wirklichkeit zwei verschiedene *Quaesita*; und deshalb ist es üblich geworden, sie nicht in einem, sondern in zwei verschiedenen Sätzen auszusagen. Und dies ist selbst-evident in Rücksicht darauf, daß ein *Quaesitum* an sich nur fragt: „inhäriert dies jenem oder

einiges B“ streng logisch in dem Sinne von „einiges und nur einiges“¹⁾ gebraucht und verstanden werden sollte. Mit keinem Schatten rechtfertigt er, daß er derartig von dem Gebrauch aller Schriftsteller über Logik und aller, die mit irgend welcher Annäherung an Genauigkeit denken und sprechen, abweicht, und einen bloßen *sous-entendu* gewöhnlicher Konversation in seiner ungenauesten Form in die Logik übernimmt. Wenn ich zu jemand sage: „ich sah heute einige ihrer Kinder.“ so könnte er berechtigt sein zu schließen, daß ich sie nicht alle sah: nicht weil die Worte dies bedeuten, sondern weil ich, wenn ich sie alle gesehen hätte, es höchst wahrscheinlich gesagt haben würde. Dennoch kann selbst dies nicht ohne die Voraussetzung angenommen werden, daß ich gewußt haben muß, ob die Kinder, die ich sah, alle Kinder waren oder nicht. Diese Art der Umgangssprache eine Behauptung zu interpretieren in die Logik zu übertragen, ist etwas neues. Wenn „einiges A ist B“ zu verstehen ist als „nur einiges“, so ist es ein doppeltes Urteil, gebildet aus den Sätzen „einige A sind B“ und „einige A sind nicht B.“ Wenn die Sätze nach der Weise unseres Autors quantifiziert werden, so würden sie lauten: „einiges A ist einiges B“ und „einiges (andere) A ist kein B.“ Wenn zwei Behauptungen, deren eine ein verschiedenes Prädikat eines verschiedenen Subjekts bejaht, die andere es verneint, nicht zwei verschiedene Urteile sind, so ist es unmöglich zu sagen, welche es sind. Ein großer Nutzen der Disziplin in der formalen Logik besteht darin, uns erkennen zu lassen, daß etwas, was beansprucht ein einfaches Urteil zu sein, tatsächlich aus verschiedenen Urteilen zusammengesetzt ist, die, da sie nicht notwendigerweise in einander eingeschlossen sind, getrennt und jedes einzelne für sich betrachtet zu werden erfordern, bevor wir die zusammengesetzte Aussage zulassen. Diese Trennung kann man mit Recht nennen:

„nicht“? und nicht: „inhäriert dies jenem oder nicht und inhäriert es zu gleicher Zeit nichts anderem?“²⁾

Umfangsurteile haben absolut keinen anderen Sinn als denjenigen, den sie vom Inhalt ableiten. Die Logik des quantifizierten Prädikats nimmt den Inhalt heraus und macht sie zu einem *caput mortuum*.

¹⁾ Siehe unter vielen anderen Stellen Discussions, Appendix II, S. 600, 601, wo er sagt, „jede Quantität ist notwendigerweise entweder alle oder „keine oder einige: von diesen schließt das dritte formal die beiden „anderen aus.“

explicite in Worten aussagen, was *implicite* gedacht war. Es ist aber ein neues Postulat der Logik, *implicite* in Worten auszusagen, was *explicite* gedacht wird, und ich glaube nicht, daß die Logik durch die Akquisition überhaupt bereichert worden ist.

Mit diesen zusammengesetzten Urteilen fällt der ganze Anspruch der quantifizierten Ausdrucksweise, gesetzmäßige Schlüsse zu ergeben, die nicht durch die alte Logik erkannt werden. Was nur immer aus „alles A ist alles B“ bewiesen werden kann, kann auch in der alten Form aus einem oder beiden seiner Elemente „alle A sind B,“ und „alle B sind A“ bewiesen werden. Was nur immer aus „einiges und nur einiges A ist einiges (oder alles) B“ bewiesen werden kann, kann auch in der alten Form aus seinen Elementen „einige A sind B“ und „einige A sind nicht B“ und (in dem zuletzt erwähnten Fall) „alle B sind A“ bewiesen werden. Wenn wir die Formen aller unserer Urteile ändern wollen, so müssen natürlicherweise auch die Formen unserer Syllogismen geändert werden; und es gibt vielleicht eine größere Anzahl von Formen, in denen quantifizierte Schlüsse aus quantifizierten Prämissen gezogen werden können, als Formen, die nicht-quantifizierte Schlüsse aus nicht-quantifizierten Prämissen zulassen. Es gibt aber kein einziges Beispiel, noch ist es in der Natur der Dinge möglich, daß es ein Beispiel gebe, in dem ein Schluß, der aus quantifizierten Prämissen beweisbar ist, nicht aus denselben nicht-quantifizierten Prämissen bewiesen werden könnte, wenn wir alle diejenigen daraus entwickeln, die tatsächlich darin enthalten sind. Wenn es ein solches Beispiel geben könnte, so würde der quantifizierte Syllogismus eine wirkliche Bereicherung der Theorie der Logik sein, wenn nicht, nicht.

Daraus, daß der Syllogismus nicht ein wahrer Ausdruck dessen ist, was gedacht wird, folgt nicht, wie ich schon einmal bemerkt habe, daß es für die Kunst der Logik nicht eine wirkliche Hilfe sei, das Prädikat gelegentlich mit einer Quantifikation zu schreiben. Wenn es auch keine korrekte Analyse des Schlußprozesses ist, so kann es uns doch in manchen Fällen leichter machen zu ersehen, ob der Schluß wirklich aus den Prämissen folgt. Aber ohne es als eine für diesen Zweck brauchbare Hilfe zu verwerfen, muß ich doch bemerken, daß mir sein Nutzen in dieser Eigenschaft außerordentlich beschränkt zu sein scheint, und dies aus zwei Gründen. Erstens: das Problem ist, die Giltigkeit eines Schlusses zu erproben, wie

er in der Sprache, in der die Menschen gewöhnlich schliessen, ausgedrückt wird. Wir tun dies dadurch, daß wir die Urteile nehmen, wie sie sind, und den Umfang der in den beiden Prämissen und dementsprechend im Schluß gemachten Aussagen messen, um zu ermitteln, ob jene weit genug sind, diesen zu decken und einzuschließen. Dies zu tun erfordert einige Übung, aber die Arbeit wird durch die Quantifizierung des Prädikats nicht vermieden; im Gegenteil, sie muß tatsächlich ausgeführt worden sein, bevor das Prädikat richtig quantifiziert werden kann, so daß durch seine Quantifikation im Ausdruck keine Mühe erspart wird. Mein zweiter Grund ist der, daß es, nachdem das Prädikat quantifiziert worden ist, oft ebenso schwierig oder noch schwieriger ist, dem Denkverlauf durch die Symbole zu folgen, als wenn er in gewöhnlicher Sprache ausgedrückt wird. Man nehme z. B. einen der gewöhnlichen Fälle ungiltigen Schliessens, d. h. einen Syllogismus in der ersten Figur mit der partikulären Major wie folgende:

Einige M sind P;
 Alle S sind M;
 deshalb sind Alle S P.

Der Schluß ist falsch, weil die M, die mit den S identifiziert werden, vielleicht nicht dieselben M sind wie die P, sondern andere M. Wir wollen nun die Prädikate folgendermaßen quantifizieren:

Einige M sind einige P;
 Alle S sind einige M;
 Also: Alle S sind einige P.

Ist die Unrichtigkeit des Schlusses irgend klarer? Erfordert es geringere Denkarbeit vorzustellen, daß „einige M“ vielleicht nicht dieselben „einige“ in beiden Prämissen bedeuten, als es erforderte, die gleichbedeutende Wahrheit betreffs M im Untersatz und „einiger M“ im Obersatz zu erkennen? Im Gegenteil, die quantifizierte Form ist von beiden diejenige, die mit noch größerer Wahrscheinlichkeit in die Irre führt, weil das Mittelglied, obwohl in Wirklichkeit doppelsinnig, in dieser Form wörtlich dasselbe ist, was es in der nicht-quantifizierten Form nicht ist.

Das allgemeine Ergebnis dieser Betrachtungen ist: die Nützlichkeit der neuen Formen ist keineswegs eine solche, daß

sie für die erheblich gesteigerte Verwirrung, die sie in die syllogistische Theorie einführen, entschädigen könnte, eine Verwirrung, die es gleichzeitig erschwert, sie zu lernen und zu erinnern, und sie unerträglich mühselig machen würde, sowohl in Bezug auf das Erlernen als auf die Anwendung. Der einzige Zweck aller syllogistischen Formen ist, für den Prozeß, Schlüsse in der gewöhnlichen Sprache des Lebens aus Prämissen in derselben gewöhnlichen Sprache zu ziehen, eine brauchbare Probe zu liefern; und die gewöhnlichen Formen des Syllogismus erfüllen diesen Zweck vollständig. Die neuen Formen erleichtern den Prozeß in keinem irgend bemerkenswerten Grade, während man ihnen in weit höherem Maße als den gewöhnlichen Formen vorwerfen kann, daß sie den Geist von der wahren Bedeutung der Urteile (einzeln betrachteten Gegenständen Attribute beizulegen) abziehen und ihn auf die höchst künstliche und meistens unwichtige Betrachtung der Relation des Umfangs zwischen Klassen von Gegenständen konzentrieren, die nicht als einzeln, sondern als kollektive Ganze betrachtet werden. Die neuen Formen haben also keinen praktischen Vorteil, der den Einwand ihrer gänzlichen psychologischen Unerheblichkeit ausgleichen könnte; und ihre Erfindung und Aneignung haben geringen Wert, es sei denn als eine der vielen Kunstfertigkeiten geistiger Gymnastik, durch welche Studierende der Wissenschaft ihre Fähigkeiten üben und kräftigen können. Kurz, sie sollten behandelt werden, wie Hamilton De Morgans Formen des „numerisch bestimmten“ Syllogismus behandelt, nämlich: „sie sollten von der Logik als authentische Formen in Betracht gezogen, dann aber als von geringem praktischen Wert und „die Wissenschaft mit einer überflüssigen Masse von Worten „belastend beiseite gelassen werden“.¹⁾

¹⁾ Appendix to Lectures IV, 355.

Kapitel 23.

Von einigen minder wichtigen Eigentümlichkeiten der Lehre in Hamiltons Auffassung der formalen Logik.

Die beiden im vorigen Kapitel geprüften Theorien sind die einzigen Neuerungen von Bedeutung, die Hamilton in die Wissenschaft oder die Kunst der Logik eingeführt hat. Hier und da aber ist er in untergeordneten Punkten von der gewöhnlichen Lehre der Logiker abgewichen. Einige dieser Abweichungen verdienen Beachtung wegen ihres Zusammenhangs mit gewissen wichtigen Teilen der Lehre unseres Autors, andere hauptsächlich insofern, als sie den Charakter seines Geistes beleuchten. Diejenige, auf die ich zunächst hinweisen will, gehört zu jener ersten Klasse.

1. Fast alle Schriftsteller über die syllogistische Logik haben die Aufmerksamkeit auf die Tatsache gelenkt, daß wir zwar, solange die Formen der Logik beachtet werden, keinen falschen Schlufssatz aus wahren Prämissen, jedoch einen wahren Schlufssatz aus falschen Prämissen ziehen können. Mit anderen Worten, die Falschheit der Prämissen beweist nicht die Falschheit des Schlufssatzes, noch beweist die Wahrheit des Schlufssatzes die Wahrheit der Prämissen. Die Warnung ist notwendig: denn es ist durchaus keine Seltenheit, daß eine Widerlegung der Gründe, aus denen eine Lehre abgeleitet worden ist, mit einer Widerlegung der Lehre selbst verwechselt wird: und kein Denkfehler ist gewöhnlicher, als daß Prämissen akzeptiert werden, weil sie zu einem Schlufssatz führen, dem bereits als wahr zugestimmt worden ist. Diese Vorsicht ist nicht allein nützlich, sondern sie ist für die Logik von Wichtigkeit, selbst von dem beschränkten Gesichtspunkt der formalen Logik aus. Wenn behauptet wird, daß die formale Logik mit materialer

Wahrheit nichts zu schaffen habe, so sollte das höchstens den Sinn haben, daß wir in der Logik nicht betrachten sollen, ob der für bewiesen gehaltene Schluß in der Tat wahr ist. Wir sollen vielmehr prüfen, ob er bedingungsweise wahr ist; ob er wahr ist, wenn die Prämissen wahr sind. Diese Frage ist die spezifische Aufgabe der formalen Logik: wenn die formale Logik uns dies nicht lehrt, so gibt es nichts, was sie lehren könnte. Das Theorem, daß in einem giltigen Syllogismus die Falschheit der Prämissen nicht die Falschheit des Schlußsatzes beweist, ist der Logik ebenso nahe verwandt, wie daß die Wahrheit der Prämissen die Wahrheit des Schlusses beweist. Wir haben deshalb Grund überrascht zu sein, wenn Hamilton sich folgendermaßen äußert:¹⁾

„Die Logik verbürgt nicht die Wahrheit ihrer Prämissen „außer insofern, als diese die formalen Schlußsätze vorausgehender Schlüsse sein können. Sie verbürgt nur (auf Grund „der Hypothese, daß die Prämissen als wahr vorausgesetzt „worden sind) die Wahrheit des Schlusses. In dieser Hinsicht „kann der Schlußsatz als ein getrenntes Urteil wahr sein. Wenn „aber diese Wahrheit nicht eine notwendige Konsequenz aus „den Prämissen ist, so ist er ein falscher Schlußsatz, d. h. tatsächlich überhaupt kein Schlußsatz. Über diesen Punkt nun „ist unter den Logikern eine Lehre vorherrschend, die nicht „allein irrig ist, sondern die, wenn sie zugestanden wird, die „Bestimmung der Logik als einer rein formalen Wissenschaft „umstürzt. Die fragliche Lehre ist in ihrem Ergebnis folgende: „wenn der Schlußsatz eines Syllogismus wahr ist, so können die „Prämissen entweder wahr oder falsch sein; wenn aber der „Schlußsatz falsch ist, so muß eine oder müssen beide seiner „Prämissen falsch sein, mit anderen Worten, es ist möglich, „wahres aus falschem zu erschließen, nicht aber falsches aus „wahrem. Als ein Beispiel daran habe ich den folgenden Syllogismus gegeben:

„Aristoteles ist ein Römer;

„Ein Römer ist ein Europäer;

„Also ist Aristoteles ein Europäer.

„Der Schluß ist, so wie er ausgedrückt ist, wahr; aber „ich möchte bemerken, daß der ganze Schluß, den die Prämissen

¹⁾ Lectures III, 450, 451.

„erfordern, und den der Schlufssatz also virtuell enthält, nicht wahr
 „ist: er ist falsch. Denn die Prämissen des vorausgehenden
 „Syllogismus gaben nicht allein den Schlufssatz ‚Aristoteles
 „ist ein Europäer‘; sondern auch den anderen ‚Aristoteles
 „ist kein Grieche‘; denn aus den Prämissen folgt nicht allein,
 „dafs Aristoteles unter dem universalen Begriff gedacht ist, von
 „dem der Begriff ‚Römer‘ eine besondere Sphäre bildet, sondern
 „ebenso, dafs er von allen den anderen besonderen Sphären, die in
 „jenem universalen Begriff enthalten sind, als ausgeschlossen ge-
 „dacht ist. Die Erwägung der Wahrheit der Prämisse ‚Aristo-
 „teles ist ein Römer‘ ist indessen richtiger als aufserlogisch
 „anzusehen. Wenn das aber geschieht, dann ist die Erwägung
 „des Schlufssatzes ‚Aristoteles ist ein Europäer‘ in jeder
 „anderen Hinsicht denn als ein blofs formaler Schluß aus ge-
 „wissen hypothetischen Antezedentien gleichfalls aufserlogisch.
 „Die Logik hat nur mit der formalen Wahrheit, der tech-
 „nischen Giltigkeit ihrer Syllogismen zu tun, und sie macht
 „sich nicht anheischig, etwas zu rechtfertigen, was über die Ge-
 „setzmäßigkeit der Konsequenz, die sie aus gewissen hypothe-
 „tischen Antezedentien zieht, hinausgeht. Logische Wahrheit
 „und Falschheit sind also in der Richtigkeit und Unrichtigkeit
 „des logischen Schließens enthalten; und es war deshalb nicht
 „angemessen, dafs wir einen wahren oder richtigen und einen
 „falschen oder unrichtigen Syllogismus zu vertauschbaren Aus-
 „drücken machten.“

Dafs ein wahres Urteil richtig aus falschen Prämissen ge-
 schlossen, oder mit anderen Worten, dafs eine wahre Meinung
 mit falschen Gründen aufrecht erhalten werden kann, ist eine
 Behauptung, deren Wahrheit bestritten zu sehen wir nie hätten
 erwarten können, was auch immer von ihrem Zusammenhang
 mit der Logik gesagt werden mag. Ein so unerwartetes Para-
 doxon mußte mit den stärksten Argumenten verteidigt werden:
 wer konnte also so armselige — ich sage nicht, Argumente,
 sondern Andeutungen von Argumenten erwarten wie die, mit
 denen unser Autor uns aufwartet? Er hält plötzlich in der
 Mitte des ersten inne, als ob er fürchtet, es könne niederbrechen,
 wenn er sich darauf stützt, und eilt fort zum zweiten, das noch
 weniger instande ist, ein Gewicht zu tragen. „Die Erwägung
 „des Schlufssatzes ‚Aristoteles ist ein Europäer‘ in jeder
 „anderen Hinsicht denn als ein blofs formaler Schluß aus

„gewissen hypothetischen Antezedentien ist aufserlogisch.“ Niemand verlangt, ihn als etwas anderes zu betrachten denn als einen formalen Schlufs aus gewissen hypothetischen Antezedentien. Der wesentliche Punkt der ganzen Frage ist, dafs er ein solcher Schlufs ist, und folglich dafs ein tatsächlich wahres Urteil ein formaler Schlufs aus gänzlich oder teilweise falschen Prämissen sein kann; mit anderen Worten, dafs die Falschheit des Schlufssatzes nicht aus der Falschheit der Prämissen folgt. Es ist ebenso sehr Aufgabe der Theorie des „formalen Schliessens“ zu zeigen, welche Schlufssätze nicht formal gesetzmäfsig sind, wie zu zeigen, welche es sind. Es ist nicht Sache der formalen Logik zu entscheiden, was wirklich wahr ist, sondern zu sagen, was aus einem anderen folgt oder nicht. In dem ersten unbeeidigten Teil seines Arguments macht Hamilton einen schwachen Versuch nachzuweisen, dafs der Schlufssatz „Aristoteles ist ein Europäer“ nicht wahr ist. Er läfst ihn als wahr zu, soweit er ausgedrückt ist, sagt aber, dafs er virtuell etwas enthält, was falsch ist, nämlich dafs Aristoteles kein Grieche ist. Durch welche Analyse kann er dies in dem Urteil „Aristoteles ist ein Europäer“ finden? Er behauptet nicht, dafs es in dem Urteil, an sich betrachtet, liegt, sondern nur in ihm, sofern es aus dem Urteil „Aristoteles ist ein Römer“ erschlossen ist. Es ist aber eine sonderbare Lehre, dafs ein Urteil wahr oder falsch ist nicht gemäß dem, was es aussagt, sondern nach der Art, auf die man zu dem Glauben an seine Aussage gelangt ist. Es ist eine sehr irrationelle Redeweise zu sagen, dafs ein Urteil aufser seinen offenkundigen noch einen anderen Sinn enthält, den uns die Worte nicht übermitteln, den es im Munde anderer Menschen nicht besitzt, der aber ein so wesentlicher Teil von ihm ist, dafs er durch seine Falschheit das Urteil, das sonst wahr sein würde, zu einem falschen macht. Angenommen, dafs die Geburtsurkunde eines Menschen vernichtet worden ist, und dafs jemand, dem ein Datum von Wichtigkeit ist, dieses durch eine falsche Eintragung in die Kirchenbücher nachweist: würde das bewirken, dafs der Mensch nicht an dem Tage geboren wurde, an dem er geboren worden ist? Wir wollen aber diesen Punkt, so widersinnig er ist, zugestehen und zugeben, dafs der Satz „Aristoteles ist ein Europäer“, wenn er aus der Prämisse, dafs er ein Römer ist, erschlossen wird, diese Prämisse als einen Teil seines eigenen Sinnes in sich schließt: enthält er deshalb die stillschweigende

Folgerung, daß Aristoteles kein Grieche ist? Angenommen, daß ich nie von Griechen gehört habe oder, wenn ich von ihnen gehört, daß ich einen Griechen für eine Art von Römern oder einen Römer für eine Art von Griechen halte: wird diese Unkenntnis oder dieses Mißverständnis meinerseits mich verhindern zu schließen, daß, wenn ein Römer ein Europäer und Aristoteles ein Römer ist, Aristoteles ein Europäer sein muß? Oder wird es im Schluß zu einem ungesetzmäßigen, oder den Schlußsatz zu einem falschen machen? Eine Stelle unseres Zitats aus Hamilton zeigt in ganz besonderer Weise, wie weit er gehen kann, um eine Lieblingsthese aufrecht zu erhalten. „Die Prämissen“ sagt er, „des Syllogismus gaben nicht allein den Schlußsatz ‚Aristoteles ist ein Europäer‘; sondern auch den anderen „Aristoteles ist kein Grieche.“ Wir wollen die Probe machen:

Aristoteles ist ein Römer;
Ein Römer ist ein Europäer;
Also ist Aristoteles kein Grieche.

Das heißt formale Logik! Das ist der Philosoph, der so darauf erpicht ist, jede Betrachtung dessen, was *vi materiae* wahr ist oder falsch, von der Logik auszuschließen! Welcher Schatten von Zusammenhang, wenn nicht *vi materiae*, besteht zwischen diesem Schlußsatz und jenen Prämissen? Nichts kann bei einem Denker von Hamiltons Scharfsinn diese Verirrung erklären, als seine eigensinnige Entschiedenheit, in keiner Gestalt den Glauben als ein Element des Urteils, oder die Wahrheit als irgendwie an reiner Logik beteiligt anzuerkennen.

Hamilton hat für alles dies eine Ausrede, obwohl es eine Ausrede ist, die nicht jedermann einfallen würde. Nach ihm gibt es zwei Arten von Wahrheiten, oder vielmehr hat das Wort ‚Wahrheit‘ zwei Bedeutungen, so daß es möglich ist, daß ein Urteil wahr sei, obgleich es falsch ist. Es gibt eine formelle Wahrheit und eine reale Wahrheit.¹⁾ Reale Wahrheit ist „die Harmonie zwischen einem Gedanken und seiner Materie“. Formale Wahrheit ist von zweierlei Art, logisch und mathematisch. Logische Wahrheit ist die „Harmonie oder Übereinstimmung unserer Gedanken mit sich selbst als Gedanken, „mit anderen Worten die Übereinstimmung des Denkens mit „den universalen Denkgesetzen“. Und mathematische Wahrheit

¹⁾ Lectures IV, 64, 68.

ist irgend eine andere Harmonie des Denkens, in der auf die Wahrheit der Tatsache ebenfalls verzichtet wird. An einer anderen Stelle sagt er,¹⁾ daß wenn die Konsequenz aus den Antezedentien, der Schlußsatz aus den Prämissen richtig „entwickelt ist“, dies „logische“ oder „formale oder subjektive Wahrheit ist; und daß „ein Schluß subjektiv oder formal richtig sein kann, der objektiv „oder real falsch ist“. Um seiner Verneinung der gewöhnlichen Lehre eine Stütze zu geben, muß er die Bedeutung der Worte ändern und in der neuen Bedeutung das für falsch erklären, was in der alten als wahr nicht gegolten werden kann. Ich widersetze mich aber *in toto* einem solchen Mißbrauch von Worten, der behaupten läßt, ein falsches Urteil sei wahr, weil es zu einem anderen falschen Urteil in solcher Beziehung steht, daß wenn dieses falsche Urteil wahr gewesen wäre, jenes ebenfalls wahr gewesen sein würde. In dem Worte ‚Wahrheit‘ läßt sich diese bloße Folgerelation zwischen falschen Urteilen nicht passend ausdrücken. Keine Quantifikation durch Adjektive, ob „logisch“, oder „formal“, oder „subjektiv“ wird diese Aussage zu etwas anderem stempeln als zu einem Solözismus, der den Anspruch erhebt, die Verbesserung einer philosophischen Lehre zu sein.

Die ganze Theorie des Unterschieds zwischen formaler und realer Wahrheit wird, wie sie verdient, an einer Stelle behandelt, die Hamilton aus einem seiner Lieblingsautoren, Esser, anführt und zwar, merkwürdig zu sagen, mit Beifall anführt.

„Eine Partei von Philosophen“, sagt Esser,²⁾ „teilt in der „Definition der Wahrheit im allgemeinen, als der absoluten „Harmonie unserer Gedanken und Erkenntnisse, die Wahrheit in „eine formale oder logische und eine materiale oder metaphysische, „je nachdem diese Harmonie mit den Gesetzen des formalen „Denkens, oder außerdem mit den Gesetzen der realen Erkenntnis übereinstimmt. Das Kriterium für die formale Wahrheit setzen sie in die Prinzipien des Widerspruchs und des „zureichenden Grundes mit der Erklärung, daß das, was nicht- „widersprechend und konsequent ist, formal wahr ist. Dieses „Kriterium, das in Bezug auf formale Wahrheit positiv und „unmittelbar ist (sofern das, was nicht-widersprechend und

¹⁾ Lectures II, 343.

²⁾ Lectures III, 106, 107.

„konsequent ist, immer als möglich gedacht werden kann), nennen
 „sie ein negatives und mittelbares Kriterium der materialen
 „Wahrheit; da das, was selbstwidersprechend und logisch in-
 „konsequent ist, in Wirklichkeit unmöglich ist. zu gleicher Zeit
 „aber das, was nicht selbstwidersprechend und nicht logisch
 „inkonsequent ist, nicht als eine wirkliche Existenz habend an-
 „zusehen ist. Hier aber ist die Grundlage trügerisch: der
 „Begriff von Wahrheit ist falsch. Wenn wir von Wahrheit
 „sprechen, begnügen wir uns nicht damit zu wissen. daß ein
 „Gedanke mit einem gewissen System des Denkens und der
 „Erkenntnis übereinstimmt, sondern wir verlangen außerdem.
 „versichert zu sein, daß das, was wir denken, real ist. und so
 „ist, wie wir denken, daß es ist. Sind wir in diesem Punkt
 „überzeugt, so betrachten wir unsere Gedanken als wahr:
 „während wir sie, wenn wir es nicht sind, für falsch halten. so
 „gut sie sonst auch zu einer Theorie oder einem System passen
 „mögen. Die Wahrheit besteht also nicht in einer absoluten
 „Harmonie mit dem bloßem Denken, sondern allein in der
 „Übereinstimmung unserer Gedanken mit ihren Gegenständen.
 „Die Unterscheidung formaler und materialer Wahrheit ist also
 „nicht bloß ungesund an sich, sondern dem durchweg anerkannten
 „und in allen Sprachen verkörperten Begriff der Wahrheit ent-
 „gegengesetzt. Wenn diese Unterscheidung aber untauglich ist.
 „so muß der Anspruch der Logik, ein positiver Maßstab der
 „Wahrheit zu sein, verneint werden; sie kann nur ein negatives
 „Kriterium sein, indem sie sich mit Gedanken und nicht mit
 „Dingen, mit der Möglichkeit und nicht mit der Wirklichkeit
 „des Daseins befaßt.“¹⁾

¹⁾ Anmerkung des Übersetzers: Im folgenden gebe ich den Wort-
 laut dieses Zitats im Original: W. Esser, „System der Logik“, S. 65 und 66.

„Unter Wahrheit überhaupt verstand man die absolute Harmonie
 „aller unserer Vorstellungen und Erkenntnisse und teilte dann die
 „Wahrheit in eine formale oder logische und in eine materiale oder
 „metaphysische Wahrheit, je nachdem jene Harmonie unserer Vor-
 „stellungen und Erkenntnisse hervorgeht aus ihrer Übereinstimmung mit den
 „Gesetzen des Denkens oder außerdem auch noch mit den Gesetzen des Er-
 „kennens. Für das Kriterium der formalen Wahrheit gab man nun den
 „Satz des Widerspruchs und des zureichenden Grundes aus, und stellte das
 „Kriterium selbst so: ‚Was widerspruchlos und konsequent ist, das ist eine
 „formale Wahrheit.‘ Man nannte dieses Kriterium ein unmittelbares
 „und positives der formalen Wahrheit, weil dasjenige, was widerspruchlos

Nach all' der Erfahrung, die wir gemacht haben, mit welcher Leichtigkeit Hamilton in einem Teil seiner Spekulationen ver- giftet, was er in einem anderen gedacht hat, bleibt es kaum glaublich, daß er diesen nachdrücklichen Protest gegen den Unterschied, den er im zweiten und vierten Bande macht und gegen die Meinung, die er dort behauptet, in seinem dritten Bande in Umlauf setzt. „Zwei entgegengesetzte Lehren“, sagt er,¹⁾ „sind aufgetaucht, die auf entgegengesetzten Seiten die „wahren Relationen der Logik übersehen haben;“ und eine von diesen ist die Lehre (unser Autor nennt sie die „Un- genaueigkeit“), gegen die Esser in dieser Stelle protestiert. Und hierauf zitiert er Essers Verurteilung seiner (Hamiltons) eigenen Lehre. Wahrhaftig, wenn Argumente *ad hominem* genügend

„und konsequent ist, auch möglich oder denkbar ist; dahingegen nannte man „es ein mittelbares und negatives Kriterium der materialen Wahrheit, „weil zwar dasjenige, was sich widerspricht und keine logische Folge hat, „unmöglich als in der Wirklichkeit seiend erachtet werden kann, aber deshalb „dasjenige, was sich nicht widerspricht und eine logische Folge hat, noch „keineswegs als in der Wirklichkeit seiend erachtet werden muß. Allein die „Grundlage der Sache, nämlich der Begriff von Wahrheit, ist hier falsch. „Wenn wir von Wahrheit sprechen, so wollen wir nicht wissen, ob irgend ein „Gedanke in ein System von Vorstellungen und Erkenntnissen passe, sondern „nachdem wir hierüber schon entschieden sind, wollen wir darüber Auskunft „haben, ob das, was wir denken, wirklich sei und so wirklich sei, wie es in „unseren Gedanken abgebildet ist. Findet sich auf diese Frage eine bejahende „Antwort, so erklären wir unseren Gedanken als wahr, und im entgegen- „gesetzten Falle als falsch, wie gut er auch übrigens in ein System von „Vorstellungen und Erkenntnissen passen mag. Also nicht in einer absoluten „Harmonie unserer Vorstellungen und Erkenntnisse, sondern in der Überein- „stimmung unserer Erkenntnis mit dem Erkannten besteht Wahrheit, und „dicke Wahrheit ist es einzig, welche der Sprachgebrauch kennt, und welche „für den Menschen ein wirkliches Interesse hat. Die Einteilung der Wahrheit „in formale und materiale Wahrheit fällt nun von selbst weg, und der „Sprachgebrauch verwirft sie ausdrücklich. Sollte dasjenige, was man ge- „wöhnlich formale Wahrheit nennt, im eigentlichen Sinne des Wortes Wahrheit „sein: so müßte der Mensch genötigt sein, alles das für wahr und für wirklich „zu halten, was sich nicht widerspricht und was logische Folge hat; wie wenig „dies aber der Fall sei, ist bekannt. Die Frage also, ob die Logik imstande „sei ein allgemeines sicheres Kriterium der Wahrheit aufzustellen, muß verneint „werden, und es ergibt sich aus dem Gesagten überdies noch, daß die Logik „gar kein sicheres Kriterium der Wahrheit aufstellen könne, indem sie sich „nur mit dem Gedanken und nicht mit dem Sein, nur mit der Möglichkeit „und nicht mit der Wirklichkeit der Dinge zu befassen hat.“

¹⁾ Lectures III, 106.

wären, würde ein Kritiker, der es unternimmt Hamilton zu widerlegen, leichte Arbeit haben.

2. Ich habe bereits auf eine nicht anerkannte Abweichung unseres Autors von dem Gebrauch der Logiker in dem Sinne des Wortes „disjunktiv“ aufmerksam gemacht. derzufolge er disjunktive Urteile auf diejenigen beschränkt. in denen alle die alternativen Sätze dasselbe Subjekt haben: A ist entweder B oder C oder D. Diese Beschränkung schließt zwei andere Formen der Aussage von einer Alternative aus: diejenige. in der die Urteile verschiedene Subjekte, aber dasselbe Prädikat haben — „entweder A oder B oder C ist D;“ und die andere. in der sie verschiedene Subjekte und verschiedene Prädikate haben — „entweder A ist B, oder C ist D.“ Für die erste dieser Formen dienen als Beispiele Urteile wie die folgenden: entweder Brown oder Smith vollführten diese Handlung, entweder Hans oder Thomas ist tot; für die letzte, Urteile wie diese: entweder hat der Zeuge eine Unwahrheit gesagt, oder der Gefangene hat einen Mord begangen; entweder hat Macbeth alle Kinder Macduffs getötet, oder Macduff hat Kinder, die dort nicht anwesend waren. Während unser Autor diese beiden Arten einer Aussage von der Klasse und Benennung, unter die sie stets gestellt worden waren, willkürlich ausschließt, weist er ihnen keine anderen an. Das Ergebnis bildet daher nicht eine bloße Neuerung in der Terminologie, sondern eine Lücke in seinem logischen System; da diese beiden Arten von Urteilen weder einen Platz, noch einen Namen, noch eine Anerkennung in ihm finden. Ich habe nun auf eine zweite Abweichung von der allgemein angenommenen Lehre der Logiker im Zusammenhang mit demselben Gegenstand aufmerksam zu machen. Für die Klasse von Urteilen, auf die er den Namen „disjunktiv“ beschränkt, d. i. diejenigen, in denen zwei oder mehr Prädikate disjunktiv von demselben Subjekt bejaht werden, nimmt er im Lauf der ganzen Erörterung¹⁾ als ausgemacht an, daß wir, wenn wir sagen, „A ist entweder B oder C“, einschließen, daß es nicht beides sein kann, daß wir ebenso gesetzmäßig folgern können, „A ist entweder B oder C; aber es ist B, und deshalb „ist es nicht C“, als wir folgern können, „A ist entweder B „oder C; es ist aber nicht B, und deshalb ist es C.“ Dies ist

¹⁾ Lectures III, 326 ff.

es, was ihm die Möglichkeit gibt zu behaupten, wie er behauptet, daß das Prinzip der disjunktiven Urteile das Gesetz des ausgeschlossenen Dritten ist. Die Prädikate werden entweder als *explicite* oder als *implicite* kontradiktorisch angenommen, so daß das eine oder das andere von ihnen von dem Subjekt wahr sein muß, beide es aber nicht sein können. Ich halte dies sowohl für eine Unvollständigkeit seiner Theorie, als auch für einen positiven tatsächlichen Irrtum: für eine Unvollständigkeit, weil wir urteilen können und gesetzmäßig urteilen, daß ein Ding entweder dies oder das ist, obwohl wir wissen, daß es möglicherweise beides sein kann. In der Meinung, daß die gewöhnliche Logik einige gültige Denkformen übersehe, geht Hamilton so streng mit ihr ins Gericht, daß es ihm ganz besonders oblag, in seiner eigenen Darlegung der Wissenschaft nicht etwa ein ähnliches Versehen zu begehen. Hamilton läßt aber diejenigen disjunktiven Urteile, in denen die alternativen Prädikate miteinander vereinbar sind, nicht nur unerkannt; er setzt auch voraus, daß die disjunktive Form der Aussage ihre Vereinbarkeit verneint, was sie sicherlich nicht tut. Wenn wir aussagen, daß ein Mensch, der auf eine besondere Weise gehandelt hat, entweder ein Schuft oder verrückt sein muß, so sagen wir damit keineswegs aus, noch wollen wir damit aussagen, daß er nicht beides sein kann. Sehr wichtige Konsequenzen können zuweilen aus unserer Erkenntnis gezogen werden, daß von zwei vollkommen vereinbaren Annahmen, die eine oder die andere wahr sein muß. Man nehme ein Argument wie das folgende: um einen völlig selbstlosen Gebrauch von despotischer Gewalt zu machen, muß ein Mensch entweder ein Heiliger oder ein Philosoph sein; Heilige und Philosophen aber sind selten; deshalb sind diejenigen selten, die einen völlig selbstlosen Gebrauch von despotischer Gewalt machen. Der Schlufssatz folgt aus der Prämisse und ist von großer praktischer Bedeutung. Schließt aber die Prämisse notwendigerweise ein oder muß sie konstruiert werden, als ob sie annehme, daß dieselbe Person nicht beides, ein Heiliger und ein Philosoph sein kann? Eine solche Konstruktion würde lächerlich sein.¹⁾

Die „Vorlesungen“ unseres Autors und ihre Anhänge enthalten eine große Menge verwickelter und dunkler Spekulationen

¹⁾ Mansel verfällt in diesen Irrtum nicht (Prolegomena Logica, S. 221).

über disjunktive und hypothetische Urteile. Niemals indessen, soviel er darüber nachgedacht hatte, scheint ihm die einfache Idee gekommen zu sein (obwohl er sie in Erzbischof Whateleys Logik hätte finden können), daß jedes disjunktive Urteil aus zwei oder mehr hypothetischen zusammengesetzt ist. „Entweder „A ist B, oder C ist D“ bedeutet: „wenn A nicht B ist, so ist „C = D; und wenn C nicht D ist, so ist A = B.“ Dies ist den meisten Menschen klar genug. Wenn Hamilton aber daran gedacht hätte, würde er es wahrscheinlich verneint haben. Denn es zuzugeben, würde nicht der Neigung, die er an so vielen Stellen bekundet, entsprochen haben, alles als ein Urteil zu betrachten, was in einer Formel ausgesagt werden kann. Ferner, obgleich er sich viel Mühe gibt zu bestimmen, welches die wirkliche Bedeutung eines hypothetischen Urteils ist, fällt ihm doch nie der Gedanke ein, daß es ein Urteil über Urteile ist. Wenn A = B ist, so ist C = D bedeutet: das Urteil, C ist D, folgt als eine Konsequenz aus dem Urteil, A ist B. Da Hamilton dies nicht sieht, übernimmt er stillschweigend die Behauptung Krugs, daß die Umkehrung eines hypothetischen Syllogismus in einen kategorischen nicht immer möglich ist.¹⁾

3. Die nächste von Hamiltons minder wichtigen Neuerungen in der Logik betrifft den Sorites. Es ist kaum nötig zu sagen, daß ein Sorites ein Argument in folgender Form ist: „A ist B, B ist „C, C ist D, D ist E; deshalb ist A = E“, ein abgekürzter Ausdruck für eine Reihe von Syllogismen, der aber nicht in sie zerlegt zu werden braucht, um seine Schlufskraft ersichtlich zu machen. Hamilton beschuldigt alle Schriftsteller der Logik, die Möglichkeit eines Sorites in der zweiten oder dritten Figur übersehen zu haben.²⁾ Darunter versteht er nicht einen Sorites, dessen letzter Syllogismus, der das Argument zusammenfaßt, in der zweiten oder dritten Figur steht; denn diesen haben alle Logiker zugegeben. Z. B. könnte man dem oben angeführten Sorites das Urteil hinzufügen: kein F ist E, in welchem Falle der letzte Syllogismus lauten würde: A ist E, aber kein F ist E. also ist A kein F — ein Syllogismus in der zweiten Figur. Oder man könnte dem entgegengesetzten Ende der Reihe hinzufügen: A ist G: der letzte Syllogismus stände dann in der dritten Figur;

¹⁾ Lectures III, 342.

²⁾ Appendix to Lectures IV, 395.

A ist E; aber A ist G; also ist dieses oder jenes G ein E. Dies sind wirkliche Sorites, wirkliche Kettenschlüsse, und sie schliessen in der zweiten und dritten Figur. Wir können sie, wenn wir wollen, Sorites in der zweiten und in der dritten Figur nennen, und die Wahrheit ist, daß sie Sorites sind, in denen eines der Glieder in der zweiten oder dritten, alle anderen in der ersten Figur stehen. Und jeder, der die Gesetze der zweiten und dritten Figur (oder selbst die allgemeinen Gesetze des Syllogismus) versteht, kann sehen, daß nicht mehr als ein Glied in einer von ihnen bei einem Sorites zulässig ist, und daß dies entweder das erste oder das letzte sein muß. Darüber aber sind die Logiker immer einverstanden gewesen. Dies sind jedoch nicht die Arten des Sorites, für die Hamilton eintritt. Mit einem Sorites in der zweiten oder dritten Figur meint er einen Sorites, in dem alle Glieder in der zweiten, oder alle in der dritten Figur stehen (was in einem wirklichen Sorites unmöglich ist), und in dem daher statt einer Aufeinanderfolge von Mittelgliedern, die eine Verbindung zwischen den beiden Extremen herstellen, nur ein Mittelglied überhaupt vorhanden ist. Sein Paradigma in der zweiten Figur würde sein: kein B ist A, kein C ist A, kein D ist A, kein E ist A, alles F ist A: also ist kein B, oder C, oder D, oder E = F. In der dritten Figur würde es sein: A ist B, A ist C, A ist D, A ist E, A ist F; also sind einige B und C und D und E = F. Man sollte meinen, jeder, der nur den geringsten Begriff von dem Sinn eines Sorites hat, müßte gesehen haben, daß keiner von beiden überhaupt ein Sorites ist. Sie sind keine Kettenschlüsse. Sie steigen nicht zu einem Schlufssatz auf einer Reihe von Stufen hinauf, deren jede eine neue Prämisse einführt. Sie leiten nicht einen Schlufssatz von einer Aufeinanderfolge von Prämissen ab, die sämtlich zu seiner Feststellung notwendig sind. Sie ziehen ebenso viele Schlufssätze, als Prämissen gegeben sind, da jeder Schlufssatz nur von den zwei Prämissen eines Syllogismus abhängt. Daß kein $B = F$ ist, folgt daraus, daß kein $B = A$ und jedes $F = A$ ist; nicht aus diesen Prämissen in Verbindung mit: kein C ist A, kein D ist A, kein E ist A. Daß einiges $B = F$ ist, folgt daraus, daß $A = B$, und $A = F$ ist, und würde bewiesen sein, wenn auch alle die anderen Prämissen des angeblichen Sorites verworfen würden. Wenn Hamilton bei irgend einem anderen Schriftsteller einen solchen Mißbrauch der

logischen Sprache gefunden hätte, wie er sich dessen hier schuldig macht, so würde er ihm kurzweg gänzliche Unkenntnis logischer Schriftsteller vorgeworfen haben. Da bei ihm selbst aber dieser Mißbrauch einer solchen Ursache nicht zugeschrieben werden darf, so kann ich ihn nur aus der Leidenschaft erklären, die ihn angesehnlich in den späteren Jahren seines Lebens ergriffen hat, neue und neueste Entdeckungen in der syllogistischen Logik zu machen. Wenn er seinen glühenden Eifer für Originalität auf andere Gebiete der Wissenschaft übertragen hätte, in denen noch ein so großes unerschöpftes Feld für Entdeckungen vorhanden war, so hätte er die Grenzen der Philosophie in viel höherem Grade erweitern können, als man, wie ich fürchte, jetzt zugeben darf.

4. Demnächst wende ich mich zu einem sonderbaren Mißbrauch der logischen Sprache, in der Hamilton von allen guten Autoritäten abweicht und eine der wichtigsten Unterscheidungen übersieht, die von der Aristotelischen Logik gemacht worden ist. Ich beziehe mich auf seinen Gebrauch des Wortes „konträr“ (contrary). Er verwechselt Kontrarietät mit einfacher Unvereinbarkeit. „Die Opposition der Begriffe“, sagte er,¹⁾ „ist „eine zwiefache: 1. eine unmittelbare oder kontradiktorische „Opposition auch Widerstreit (repugnance) genannt ($\tau\omicron$ $\epsilon\acute{\alpha}\rho\tau\iota\gamma\alpha\tau\iota\zeta\omicron\varsigma$ $\epsilon\acute{\alpha}\rho\tau\iota\zeta\epsilon\iota\theta\epsilon\alpha\iota$, $\epsilon\acute{\alpha}\rho\tau\iota\gamma\alpha\sigma\iota$, *oppositio immediata*, sive „*contradictoria repugnantia*); und 2. mittelbare oder konträre „Opposition ($\tau\omicron$ $\epsilon\acute{\alpha}\rho\tau\iota\zeta\omicron\varsigma$ $\epsilon\acute{\alpha}\rho\tau\iota\zeta\epsilon\iota\theta\epsilon\alpha\iota$ $\epsilon\acute{\alpha}\rho\tau\iota\alpha\delta\iota\kappa\tau\iota\zeta\omicron\varsigma$, *oppositio media vel contraria*). Die erste ergibt sich, wenn ein Allgemeinbegriff direkt oder durch einfache Verneinung aufhebt (*tolli*), „was ein anderer setzt (*ponit*); die letzte, wenn ein Begriff dies „nicht direkt oder durch einfache Verneinung, sondern durch „Bejahung von etwas anderem bewirkt.“

Die Beispiele und die Erläuterung hierfür²⁾ hat nicht unser Autor erdacht, sondern sie sind ein Zitat aus Krug, der ihm in dem Irrtum voraufgegangen ist. „Um nun von dem „Unterschied zwischen kontradiktorischer und konträrer Opposition, „oder zwischen Kontradiktion und Kontrarietät zu sprechen: so „findet die erste von diesen, die Kontradiktion, ein Beispiel in „dem Gegensatz — gelb, nicht gelb; gehend, nicht gehend.

¹⁾ Lectures III, 213, 214.

²⁾ Ebenda 214, 215.

„Hier widerstreitet jeder Begriff dem anderen direkt, unmittelbar, „absolut; sie sind gegenseitig negativ. Diese Opposition wird „deshalb im eigentlichen Sinne die der Kontradiktion oder „des Widerstreits genannt; und die sich gegenüberstehenden „Begriffe selbst sind kontradiktorische oder wider- „streitende Begriffe, mit einem Worte Widersprüche. Die „letzte oder konträre Opposition wird exemplifiziert in den „Gegensätzen, gelb, blau, rot usw. gehend, stehend, „liegend usw.“¹⁾

Krug und Hamilton haben sich wohl kaum einbilden können, daß dies der Sinn von Kontrarietät in gewöhnlicher Rede ist, und daß je ein Mensch von gelb oder blau als dem Gegenteil von rot oder selbst als diesem entgegengesetzt spricht. Schon allein der Ausdruck „das Gegenteil“ bezeugt, daß ein Ding nicht mehr als ein Gegenteil haben kann. Schwarz wird als das Gegenteil von weiß betrachtet, eine andere Gegenteiligkeit unter Farben aber überhaupt nicht anerkannt. Hamilton, der so bewandert ist in der Literatur der Logik, kann kaum in dem Wahn gewesen sein, die Welt der Logiker werde mehr auf seiner Seite stehen als die gemeine Welt. In der Sprache der Logiker wie in der des täglichen Lebens hat ein Ding nur ein Gegenteil — das äußerste Entgegengesetzte, das Ding, das in derselben Klasse am weitesten von ihm entfernt ist. Schwarz ist das Gegenteil von weiß, aber keines von beiden ist das

¹⁾ Anmerkung des Übersetzers: Dieses Zitat lautet im Original (W. Traug. Krug, „Denklehre oder Logik“, Königsberg 1806, S. 151, Anm. 2) folgendermaßen:

„In Ansehung des Verhältnisses des Widerstreits ist noch folgendes zu „bemerken. Der Widerstreit (*repugnantia*) heißt auch Widerspruch „(*contradictio*), so daß im weiteren Sinne beide Ausdrücke dasselbe be- „deuten. . . . Im engeren Sinne aber ist der Widerspruch (*contradictio* „s. *oppositio contradictoria*) von dem bloßen Widerstreite (*contrarietas* „s. *oppositio contraria*) unterschieden. Wenn nämlich die Begriffe einander „direkt oder negativ (*diametraliter* s. *per simplicem negationem*) entgegen- „gesetzt sind, so heißen sie widersprechend im engeren Sinn (*contra- „dicentes sensu strictiori, contradictoriae, s. contradictorie oppositae*), z. B. „grün, nicht grün, gehen, nicht gehen. Wenn sie einander aber indirekt, „oder positiv entgegengesetzt sind, so heißen sie bloß widerstreitend „oder widerstreitend im engeren Sinne (*mere repugnantes, repugnantes „sensu strictiori, contrariae s. contrarie oppositae*). z. B. grün, rot, gelb usw. „gehen, stehen, liegen usw.“

Gegenteil von rot. ‚Unendlich groß‘ ist das Gegenteil von ‚unendlich klein‘; aber es ist nicht das Gegenteil von ‚endlich‘. Es ist um so sonderbarer, daß Krug und Hamilton dies mißverstanden oder verworfen haben, als die Definition, die sie ignorieren, die Grundlage des Unterschieds zwischen kontradiktorischen und konträren Urteilen in dem bekannten Parallelogramm der Opposition bildet. Das konträre Urteil von ‚alle A sind B‘ ist: ‚kein A ist B‘ sein äußerstes Entgegengesetztes, die am weitesten von ihm verschiedene Aussage, die gemacht werden kann, die es nicht nur verneint, sondern jeden Teil von ihm verneint. Das kontradiktorische Urteil ist einfach: ‚einiges A ist nicht B.‘ Hamilton hatte sich nicht denken können, daß der Unterschied zwischen diesen negativen Urteilen darin besteht, daß das eine durch einfache Negation, das andere durch die Bejahung von etwas anderem verneint.

Daß die Lehrer der syllogistischen Logik diese Ansicht von dem Sinn der Kontrarität angenommen haben und nicht diejenige Hamiltons, kann durch jede beliebige Zahl von Stellen belegt werden. Ich habe nur die nächstliegenden Autoritäten nachgesehen. Ich beginne mit Aristoteles:

Τὰ γὰρ πλείστον ἀλλήλων διεστηκότα τῶν ἔν τῷ αὐτῷ γένει, ἐναντία ὀρίζονται.¹⁾

Ferner: Τὰ γὰρ ἐναντία τῶν πλείστον διαφερόντων περὶ τὸ αὐτό.²⁾

Aristoteles ἐν τῷ δεκάτῳ τῆς θεολογικῆς πραγματείας, wie von Ammonius Hermiae zitiert:³⁾ Ἐπεὶ δὲ διαφέρουσιν ἐνδέχεται ἀλλήλων τὰ διαφέροντα πλείον καὶ ἑλάττω, ἔστι τίς, καὶ μεγίστη διαφορά, καὶ ταύτην λέγω ἐναντίωσιν.

Ammonius selbst darüber: Ἡ τῶν ἐναντίων διαφορά· μεγίστη τῶν ἄλλων, καὶ οὐδὲν ἔχουσα ἐξωτέρῳ αὐτῆς δευτέριον πεσεῖν.

Mein nächster Auszug ist aus einer wohlbekannten Abhandlung, die Hamilton seinen Schülern besonders empfahl: Burgersdyks *Institutiones Logicae*.

„*Oppositorum species sunt quinque: Disparata, contraria, „relative opposita, privative opposita, et contradictoria.*

¹⁾ Categoriae cap. 6.

²⁾ Περὶ Ἑρμηνείας, cap. 14.

³⁾ Ammonii Hermiae in Aristotelis de Interpretatione Librum Commentarius, ed. Aldi, S. 175, 176.

„*Disparata sunt, quorum unum pluribus opponitur, eodem modo. Sic homo et equus, album et caeruleum, sunt disparata: quia homo non equo solum, sed etiam cani, leoni, caeterisque bestiarum speciebus, et album, non solum caeruleo, sed etiam rubro, viridi, caeterisque coloribus mediis, opponitur eodem modo, hoc est, eodem oppositorum genere. . . .*“

„*Contraria sunt duo absolute, quae sub eodem genere plurimum distant.*“¹⁾

Diese Stelle lehrt uns nicht allein, daß das, was Hamilton konträr nennt, von den Aristotelischen Logikern nicht so genannt wurde, sondern auch, wie es genannt wurde. Man nannte es *disparata*, ein Ausdruck, der auch von Hamilton, aber in einem ganz verschiedenen Sinne angewandt wird.²⁾

Die nächste Stelle ist aus einer der besten, und obwohl in verhältnismäßig kleinem Umfang, eine der in allem Wesentlichen vollständigsten aller Darlegungen, die mir von der Logik, vom rein Aristotelischen Gesichtspunkt aus betrachtet, vorgekommen sind: *Manuductio ad Logicam*, von Père du Trieu, Douai.³⁾

„*Contraria sunt, quae posita sub eodem genere maxime a se invicem distant, eodem subjecto susceptio vicissim insunt, a quo se mutuo expellunt, nisi alterum insit a natura; ut album et nigrum.*“

„*In hac definitione continentur quatuor conditiones, sive leges contrariorum.*“

„*Prima, ut sint sub eodem genere. . . .*“

„*Secunda conditio contrariorum est, ut sub illo eodem genere maxime distent, id est precise repugnent. . . . Hinc excluduntur disparata.*“

Die nächste ist aus Saundersons *Logicae Artis Compendium*, einer der bestbekannten elementaren Abhandlungen über Logik von britischen Autoren:⁴⁾

„*Oppositio contraria est inter terminos contrarios. Sunt autem ea contraria quae posita sub eodem genere maxime inter se distant, et vim habent expellendi se vicissim ex eodem subjecto susceptibili.*“

¹⁾ Burgers diicii *Institutiones Logicae*, Lib. 1, cap. 22; Theorema 1.

²⁾ *Lectures III*, 224.

³⁾ *Pars tertia*, cap. III, art. 1.

⁴⁾ *Pars prima*, cap. 15.

Crackanthorp: ¹⁾ „*Contraria sunt Opposita quorum unum alteri sic opponitur ut nulli alteri aut aeque aut magis opponatur. Sic Albedo Nigridini, Homini Brutum, Rationale Irrationali contrarium est. Nam nihil est quod aeque Albedini opponitur atque Nigredo, et sic in reliquis.*“ Andererseits: „*Disparata sunt Opposita quorum unum uni sic opponitur, ut alteri vel aeque vel magis opponatur. Sic Liberalitas et Avaritia disparata sunt. Nam Avaritia magis opponitur Prodigalitati quam Liberalitati. Sic Albedo et Rubedo disparata sunt, quia Albedo aeque opponitur Viriditati atque Rubedini, et magis Nigredini quam ambobus. Nam plus inter se semper distant extrema, quam vel media inter se, vel medium ab alterutro extremo.*“

Brerewood: ²⁾ „*Contraria a Dialecticis ita definiri solent: Sunt Opposita quae sub eodem genere posita maxime a se invicem distant, et eodem subjecto susceptibili vicissim insunt, a quo se mutuo expellunt, nisi alterum insit a natura. . . . Sed quoniam haec definitio (quamvis sit praecipue in Dialecticorum scholis autoritans) laborat et taedio, et summa difficultate, placet ex Aristotele faciliorem adducere, et breviorē: Contraria sunt quae sub eodem genere posita maxime distant.*“

Samuel Smith: ³⁾ „*Contraria sunt quae sub eodem genere posita, maxime a se invicem distant, et eidem susceptibili vicissim insunt, a quo se mutuo expellunt, nisi alterum eorum insit a natura. Ad Contraria igitur tria requiruntur: primo ut sint sub eodem genere, scilicet Qualitatis: nam solarum qualitatum est contrarietas; secundo, ut maxime a se invicem distent in natura positivu, id est, ut ambo extrema sint positiva.*“

Wallis: ⁴⁾ „*Contraria definiri solent, quae sub eodem genere maxime distant. Ut calidum et frigidum, album et nigrum: quae contrariae qualitatis dici solent.*“

Selbst Aldrich, für diesmal richtig, kann der Liste der Oxford Autoritäten hinzugefügt werden. ⁵⁾ „*Contraria sub eodem*

¹⁾ Logica, cap. 20.

²⁾ Tractatus Quidam Logici de Praedicabilibus et Praedicamentis. Tractatus Decimus, de Post-Praedicamentis, Sect. 5 et 6.

³⁾ Aditus ad Logicam, (Oxoniae, 1656) lib. I, cap. 14.

⁴⁾ Institutio Logicae, lib. I, cap. 16.

⁵⁾ Artis Logicae Compendium, Quaestionum Logicarum Determinatio, quaest. 19.

„*genere maxime distant. Non maxime distant omnium; magis enim distant quae nec idem genus summum habent, magis Contradictoria; sed maxime eorum quae in genere conveniunt.*“

Keckermann¹⁾ wendet für das Konträre nicht diese Definition an, sondern eine andere, nicht aber diejenige Hamiltons, und alle seine Beispiele von Konträren sind von entgegengesetzten Extremen genommen.

Casparus Bartholinus:²⁾ „*Contraria sunt, quae sub eodem genere maxime distant, eidemque subjecto susceptibili a quo se mutuo expellunt, vicissim insunt, nisi alterum insit a natura.*“

Du Hamel:³⁾ „*Oppositio contraria est inter duo extrema positiva, quae sub eodem genere posita maxime distant, et ab eodem subjecto sese expellunt.*“

Grammatica Rationis, sive Institutiones Logicae:⁴⁾ „*Contraria adversa sunt accidentia, posita sub eodem genere, quae maxime distant, et se mutuo pellunt ab eodem subjecto in quo vicissim insunt.*“

Hamilton war so vertraut mit der ganzen Reihe von Autoren der Logik, daß er Stellen wie diese nicht übersehen und sie schwerlich vergessen haben kann. Ich habe nicht das Glück gehabt, einer einzigen Stelle aus einem einzigen Aristotelischen Schriftsteller zu begegnen, die zu Hamiltons Unterstützung angeführt werden könnte. Ich nehme deshalb an, daß er absichtlich eine Änderung in der Bedeutung eines wissenschaftlichen Ausdrucks vorgenommen (oder von Krug adoptiert) hat — das Umgekehrte von dem, was die eigentliche Aufgabe und das allgemeine Bestreben der Wissenschaft ist. Statt einem unbestimmt gebrauchten Namen dadurch eine bestimmtere Bedeutung zu geben, daß er ihn darauf beschränkte, eine genaue spezifische Unterscheidung auszudrücken, legte er die Hand auf einen Namen, der bereits eine bestimmte Art bezeichnete, und wandte ihn auf die ganze Gattung an, die eines Namens nicht bedurfte, während die besondere Art unbenannt blieb. Wenn er aber wissentlich sich diese sehr unwissenschaftliche Freiheit mit einem wissenschaftlichen Terminus erlaubte, ihn seiner

¹⁾ Systema Logicae.

²⁾ Euchiridion Logicae (Lipsiae, 1618), lib. I, cap. 23.

³⁾ Philosophia vetus et nova ad usum scholae accomodata. (Amstelodami, 1700), S. 197.

⁴⁾ Oxonii, 1673.

wissenschaftlichen und populären Bedeutung zu entkleiden, das wissenschaftliche Vokabularium, das nie zu reich war, um einen Ausdruck ärmer, und eine wichtige wissenschaftliche Unterscheidung ohne Namen zu lassen, so hätte er dies wenigstens nicht tun sollen, ohne den Leser darüber zu unterrichten. Er hätte den arglosen Lernenden nicht verleiten dürfen zu glauben, daß dies der allgemein angenommene Gebrauch des Ausdrucks sei. Man beachte auch, daß er nicht allein das englische Wort, sondern seine griechischen und lateinischen Äquivalente unterschlägt, gerade als ob er mit den Verfassern der griechischen und lateinischen Abhandlungen übereinstimmte und nur ihren Sinn erläuterte.

5. Eine der Beschuldigungen, die Hamilton gegen die gewöhnliche Art die Lehre des Syllogismus darzustellen erhebt, ist: daß sie dem oft gegen den Syllogismus gemachten Einwand nicht vorbeugt, eine *petitio principii* zu sein, auf Grund der anerkannten Wahrheit, daß er im Schlusatz nichts aussagen kann, was nicht bereits in den Prämissen ausgesagt worden ist. Dieser Einwand, sagt unser Autor,¹⁾ „steht bis jetzt unwiderlegt, wenn nicht unwiderlegbar da“. Er unterhielt aber die wunderliche Idee, daß er dadurch beseitigt werden kann, daß man die Urteile lediglich in einer anderen Reihenfolge schreibt und den Schlusatz an die Spitze stellt. Man sollte fast denken, daß hier ein wenig Ironie beabsichtigt gewesen ist. Stellt man den Schlusatz an die Spitze, so ist es allerdings unmöglich gemacht zu sagen, daß der Syllogismus im Schlusatz aussagt, was bereits in den Prämissen ausgesagt worden ist; und wenn jemand der Meinung ist, die logische Relation zwischen den Prämissen und ihrem Schlusatz hänge von der Reihenfolge ab, in der sie ausgesprochen werden, so ist ein solcher Gegner, wie ich eingestehe, von jetzt ab zum Schweigen gebracht. Unser Autor kann aber nur sehr wenig über den Sinn des Einwands der *petitio principii* gegen den Syllogismus nachgedacht haben, wenn er glaubte, ein Kunstgriff wie dieser könne ihn beseitigen. Die Schwierigkeit, die jener Einwand ausdrückt, liegt in einer Region weit unterhalb der Tiefe, zu der eine solche Logik reicht; und er hatte vollständig recht, den Einwand als unwiderlegt zu betrachten. Ich glaube auch nicht, daß seine

¹⁾ Appendix to Lectures IV, 401, und Appendix to Discussions, S. 652.

Widerlegung nach irgend einer Theorie möglich ist, es sei denn nach derjenigen, die den Syllogismus nicht als einen Schlufsprozefs, sondern als die blofse Interpretation des Berichtes eines vorausgegangenen Prozesses, die Oberprämisse als einfach eine Formel besondere Schlüsse zu ziehen, und die Schlufssätze (conclusions of ratiocination) nicht als Schlüsse aus der Formel, sondern als Schlüsse, die der Formel gemäß gezogen werden, betrachtet. Diese Theorie und ihre Gründe, die in einem anderen Werk ausführlich dargelegt worden sind, brauchen hier nicht weiter behandelt zu werden.

Kapitel 24.

Von einigen natürlichen Vorurteilen, die von Hamilton begünstigt worden sind, und einigen Trugschlüssen, die er für unlösbar hält.

Wir haben unsere Kritik Hamiltons als eines Lehrers der Logik beendet. Es erübrigt noch, auf einige wenige Punkte aufmerksam zu machen, die streng genommen weder zur Logik noch zur Psychologie, sondern vielmehr zu dem gehören, was mit einem ungeeigneten Ausdruck *Philosophia Prima* bezeichnet wird. Richtiger würde man sie *ultima* nennen, weil sie aus den weitesten Verallgemeinerungen der Gesetze der Existenz und der Aktivität besteht; Verallgemeinerungen, die man aus einem unglücklichen, wenn auch ursprünglich unvermeidlichen Irrtum *uno saltu* erreichen zu können geglaubt und deshalb an den Anfang der Wissenschaft gestellt hatte, obwohl sie, wenn sie gesetzmäßig waren, dies nur als ihr spätes und letztes Resultat sein konnten. Die ganze physikalische Wissenschaft bis zur Zeit Bacons bestand in der Hauptsache aus ersten Prinzipien wie folgende: die Wege der Natur sind vollkommen; die Natur verabscheut ein Vakuum; *Natura non habet saltum*; aus nichts kann nichts entstehen; Gleiches kann nur durch Gleiches hervorgebracht werden; die Dinge bewegen sich immer nach ihrem eigenen Orte zu; Dinge können nur durch etwas bewegt werden, was sich selbst bewegt usw. Die Baconsche Revolution war in der Tat weit entfernt, Lehren dieser Art aus der Philosophie zu verbannen. Im Gegenteil: die Cartesianische Bewegung, die gleichzeitig mit der Baconschen ein volles Jahrhundert dauerte, stellte über die Dinge im allgemeinen noch viele andere dieser imaginären Axiome auf, die in der Philosophie des Kontinents tief Wurzel faßten, ihren Weg nach England fanden und selbst jetzt noch keineswegs so diskreditiert sind, wie sie es verdienen.

Die Philosophen, die sie behaupteten, waren völlig überzeugt, daß die meisten derselben intuitiv evidente Wahrheiten seien, Offenbarungen der Natur in den Tiefen des menschlichen Bewußtseins und erkennbar allein durch das Licht der Vernunft. In Wirklichkeit aber waren sie nichts als schlechte Verallgemeinerungen der vulgärsten äußerlichen Erfahrung, rohe Auslegungen der gewöhnlichsten Sinneserscheinungen, und deshalb zu den festesten Assoziationen im Denken geworden. Nie waren sie durch die Bedingungen gesetzmäßiger Induktion erprobt worden, nicht allein weil diese Bedingungen noch unbekannt waren, sondern auch weil man glaubte, daß diese unseligen ersten Verallgemeinerungsversuche einen höheren als induktiven Ursprung hätten, und sie zu allgemeinen Gesetzen erhob, von denen die Ordnung des Universums abgeleitet werden könnte, und denen sich zu fügen von jeder wissenschaftlichen Theorie der Erklärung der Phänomene verlangt werden mußte. Für die Schätzung eines Philosophen und seiner Lehren ist es von wesentlicher Bedeutung, ob er für oder gegen diese Art zu philosophieren Stellung genommen hat, ob er irgend eines dieser falschen Axiome durch seinen Anschluß unterstützt hat. Hamilton kann nicht davon frei gesprochen werden, dies in mehr als einem Falle getan zu haben.

Bei Behandlung des Problems der Kausalität nahm Hamilton Veranlassung zu schließeln, daß wir, um den Glauben zu erklären, daß alles eine Ursache haben muß, nicht ein besonderes geistiges Gesetz postulieren sollten, weil dieser Glaube durch das „Gesetz „des Bedingten“, das es uns unmöglich macht, einen absoluten Anfang von irgend etwas zu denken, hinreichend gerechtfertigt werde. Ich will nicht auf die Erörterung dieser Kausalitätstheorie zurückkommen. Wir wollen uns aber fragen, warum es uns verboten ist, ein besonderes Gesetz anzunehmen, um das zu erklären, was schon hinreichend durch ein allgemeines Gesetz erklärt ist. Der wirkliche Grund des Verbots ist das, was unser Autor das Gesetz der Sparsamkeit (*parsimony*) nennt ein Princip, das identisch ist mit der berühmten, als Occams Schermesser bekannten Maxime der Nominalisten: *Entia non sunt multiplicanda praepter necessitatem*, in der unter *entia* nicht lediglich Substanzen, sondern auch Kräfte zu verstehen sind. Statt das Verbot auf diesem logischen Grundsatz beruhen zu lassen, gründet Hamilton es auf eine ontologische Theorie. Sein Grund

ist: „die Natur arbeitet nie mit mehr und mit komplexeren „Mitteln, als notwendig ist“. ¹⁾ Er zitiert ²⁾ mit Beifall die Maximen des Aristoteles, „dafs Gott und die Natur nie ohne „Wirkung tätig sind; (οὐδὲρ μάτηρ, οὐδὲρ ἐλλειπτὸς ποιοῦσι); dafs „sie nie überflüssig arbeiten (μηδὲρ περιεργον — περιττὸς — ἀργῶς), sondern stets durch ein Mittel vielmehr als durch eine „Mehrheit von Mitteln (καὶ ἔν, μᾶλλον ἢ κατὰ πολλὰ)“; und entlehnt so eine allgemeine Theorie von eben derselben Art, die Bacon verwarf, um eine Regel zu stützen, die vollkommen ohne sie bestehen kann. Haben wir Autorität zu erklären, dafs es etwas gibt, was Gott und die Natur niemals tun? Kennen wir alle Kombinationen der Natur? Wurden wir zu Rate gezogen, um ihre Grenzen festzusetzen? Nach welchen Regeln der Induktion ist diese Theorie je erprobt worden? Durch welche Beobachtungen hat man sie bestätigt? Wir wissen wohl, dafs die Natur in vielen ihrer Verrichtungen mit so außerordentlich komplizierten Mitteln arbeitet, dafs es ein fast unüberwindliches Hindernis für unsere Forschungen bildet. Auf welche Evidenz hin können wir uns anmaßen zu sagen, dafs diese Verwicklung notwendig war, und dafs die Wirkung nicht auf einfachere Weise hätte hervorgebracht werden können? Wenn wir den Sinn der Worte genau betrachten: von welcher Art ist die Notwendigkeit, die, wie angenommen wird, Gott und die Natur verpflichtet — der Druck, dem sie unfähig sind zu entrinnen? Gibt es in der Natur irgend eine Notwendigkeit, welche die Natur nicht gemacht hat? Oder wenn nicht: was hat sie gemacht? Welches ist diese Kraft, die der Natur und ihrem Schöpfer überlegen, und der sich anzupassen die Natur gezwungen ist?

Eine Annahme gibt es, von der aus diese Lehre einen verständlichen Sinn hat: die Hypothese der zwei Prinzipien. Wenn das Universum in seiner gegenwärtigen Form durch ein Wesen gestaltet wurde, das es nicht vollständig herstellte, sondern durch ein Hindernis gehemmt wurde, das es nur zum Teil überwinden konnte, gleichviel ob dieses Hindernis eine rivalisierende Intelligenz oder, wie Platon meinte, eine der Materie inhärente Unfähigkeit war: so ist es auf diese Annahme hin zulässig, dafs der Demiurg immer mit den einfachst möglichen

¹⁾ Appendix to Discussions, S. 622.

²⁾ Ebenda S. 629.

Mitteln gearbeitet habe, mit den einfachsten nämlich, die durch den Widerstand der widerstrebenden Kraft oder durch die Widerspenstigkeit der Materie gestattet waren. Dies ist in der Tat die Theorie der Leibnizschen Theodicee, seiner berühmten Theorie, daß eine von Gott geschaffene Welt die beste aller möglichen Welten sein müsse, d. h. die beste Welt, die unter den Bedingungen geschaffen werden konnte, durch die, wie es schien, die Vorsehung beschränkt war. Diese, gewöhnlich Optimismus genannte Lehre ist in Wirklichkeit Manichäismus oder, um sie mit ihrem richtigeren Namen zu nennen, Sabäismus. Das Wort ‚möglich‘ setzt das Vorhandensein von Hindernissen voraus, die für die göttliche Macht unüberwindlich sind; und Leibniz hatte nur unrecht darin, eine durch Hindernisse beschränkte Macht mit dem Namen ‚Allmacht‘, zu benennen. Denn es ist fast zu offenbar, um es noch besonders darzulegen, daß wirkliche Allmacht ihre Zwecke gänzlich ohne Mittel hätte ausführen oder irgend welche Mittel hätte ausreichend machen können. Diese sabäische Theorie ist die einzige, durch welche die Behauptung, daß die Natur immer mit den einfachsten Mitteln arbeitet, mit bekannten Tatsachen in Einklang gebracht werden kann. Selbst so bleibt sie völlig unbewiesen und würde, auch wenn sie bewiesen wäre, nur eine spekulative Wahrheit der Theologie sein, unfähig irgend welche praktische Führung zu gewähren. Wir konnten niemals berechtigt sein, eine Hypothese zu verwerfen, weil sie zu verwickelt ist. Denn es liegt außer unserer Macht, der Komplikation der Mittel Grenzen zu setzen, die möglicherweise erforderlich sein konnten, um den Hindernissen zu entgehen, die Ahriman oder die Materie dem Schöpfer böswillig in den Weg geschleudert haben.

Das Gesetz der Sparsamkeit bedarf einer solchen Stütze nicht; es beruht auf keiner Voraussetzung, die auf die Wege oder das Verfahren der Natur Bezug hätte. Es ist ein rein logischer Lehrsatz, ein Fall des weiten praktischen Prinzips, nichts zu glauben, wovon es keine Evidenz gibt. Wenn wir keine direkte Erkenntnis der Tatsache und keinen Grund haben sie zu glauben, außer daß sie eine andere Tatsache erklären würde, so ist es mit jedem Grund sie zuzugeben zu Ende, sobald die eine Aufklärung erfordernde Tatsache aus bekannten Gründen erklärt werden kann. Die Voraussetzung einer überflüssigen Ursache ist ein Glaube ohne Evidenz; als ob wir annehmen

müßten, daß ein Mensch, der durch den Sturz in einen Abgrund getötet worden ist, außerdem noch Gift genommen habe. Dasselbe Prinzip, das die Annahme einer überflüssigen Tatsache verbietet, verbietet auch die eines überflüssigen Gesetzes. Nachdem Newton nachgewiesen hatte, daß dasselbe Theorem die Bedingungen der Planetenbewegung und die Bedingungen des Niederfallens der Körper zum Ausdruck bringt, würde es unlogisch gewesen sein, zwei verschiedene Naturgesetze, das eine für die himmlische, das andere für die irdische Anziehungskraft anzuerkennen. Denn beide Gesetze hätten ohne Beachtung der Umstände, die als unwesentlich für die Wirkung festgestellt worden sind, genau in denselben Worten ausgedrückt werden müssen. Die Reduktion jeder der beiden Verallgemeinerungen auf den Ausdruck lediglich derjenigen Umstände, die das Ergebnis beeinflussen, reduziert beide auf denselben Satz; und die Weigerung dies zu tun, würde heißen, einen Unterschied zwischen den Fällen voraussetzen, für den keine der Beobachtungen den mindesten Grund gibt. Die Sparsamkeitsregel, ob auf Tatsachen oder auf Theorien angewandt, schließt also keine Theorie über die Neigungen oder das Verfahren der Natur in sich. Wenn die Wege und die Neigungen der Natur das Umgekehrte wären von dem, wofür wir sie halten, so würde es ebenso ungesetzmäßig gewesen sein, wie es jetzt ist, eine natürliche Tatsache ohne jede Evidenz vorauszusetzen, oder dieselbe Eigenschaft als zwei verschiedene Eigenschaften zu betrachten, weil sie in zwei verschiedenen Arten von Gegenständen angetroffen worden sind.

An einer anderen Stelle¹⁾ sagt Hamilton, daß das Gesetz der Sparsamkeit, „die“, wie er es nennt, „wichtigste Maxime in „der Regelung des philosophischen Verfahrens, wenn es notwendig „ist, zu einer Hypothese die Zuflucht zu nehmen, vielleicht nie „richtig ausgedrückt worden ist“; und er schlägt folgende Fassung vor: „weder mehr noch beschwerlichere (onerous) Ursachen „dürfen angenommen werden, als notwendig sind, um die Phä- „nomene zu erklären“. Diese Vorstellung von gewissen Ursachen, die für das allgemeine System der Dinge „beschwerlicher“ sind als andere, ist eine Unterscheidung, die in hohem Maße das erfordert, was, wie unser Autor sagt, dem Gesetz noch nie zuteil geworden ist, nämlich „genau ausgedrückt zu werden“. Er

¹⁾ Appendix to Discussions, S. 628, 631.

erörtert sie indessen nicht in allgemeinen Ausdrücken, sondern nur in ihrer Anwendung auf die besondere Frage der Kausalität. Aus dieser können wir entnehmen: 1. daß eine „positive Kraft“ eine beschwerlichere Hypothese ist als ein „negatives Unvermögen“; 2. daß eine spezielle Hypothese, die nur dient, um ein Phänomen zu erklären, beschwerlicher ist als eine allgemeine Hypothese, die viele erklärt; 3. daß die Erklärung einer Wirkung durch eine Ursache, deren Existenz allein schon hypothetisch ist, beschwerlicher ist als ihre hypothetische Erklärung durch eine Ursache, deren Existenz auf andere Weise erkannt worden ist. Die letzten beiden dieser drei Regeln sind nur besondere Fälle der allgemeinen Regel, daß wir nicht eine hypothetische Ursache eines Phänomens annehmen sollen, das durch eine Ursache erklärt werden kann, von der es andere Evidenz gibt.¹⁾ Jene erste Regel, daß wir die Hypothese einer Unfähigkeit derjenigen einer Kraft vorziehen sollen, ist nach meiner Auffassung nur gültig, wenn ihre Übertretung eine Verletzung einer der beiden anderen Regeln sein würde.

Die altehrwürdige, aber willkürliche Annahme hinsichtlich der Natur, die ich hier kommentiert habe, ist nicht das einzige Vorurteil (generality) des vorbaconschen Typus, das Hamilton unterstützt hat. Er sanktioniert auch die alte Lehre, daß „ein „Ding nur da wirken kann, wo es ist“. Der Ausspruch erscheint in dieser direkten Form in einer seiner allerletzten Schriften, in den Anmerkungen zu einer beabsichtigten Erinnerungsschrift an Professor Dugald Stewart.²⁾ Er verläßt sich auf diese Lehre so fest, daß er sie zur Grundlage zweier seiner Lieblings-theorien macht. Die eine ist, daß³⁾ „das vorgestellte Ding und „das vorstellende Organ sich örtlich begegnen, sich berühren „müssen. Die Konsequenz dieser Lehre ist eine vollständige

¹⁾ Das ist es, was Newton unter einer *vera causa* in seiner berühmten Maxime „*Causas rerum naturalium non plures admitti debere quam quae et verae sint, et earum phaenomenis explicandis sufficient.*“ Es ist sonderbar, daß Hamilton, wie es scheint, nicht verstanden hat, daß Newton mit *verae causae* Agentien bezeichnete, deren Existenz auf andere Weise bewiesen war. Denn er sagt (Anmerkung zu Reid, S. 236): „ihrem einfachen Sinne nach „sind die Worte *et verae sint* überflüssig; oder das, was folgt, ist überflüssig „und die ganze Regel ein leerer Gemeinplatz.“ (Im Appendix zu den „*Discussions*“ (S. 631) gibt Hamilton aber der Maxime Newtons die richtige Auslegung).

²⁾ Appendix to Lectures II, 522.

³⁾ Ebenda.

„Vereinfachung der Theorie des Vorstellens und eine Rückkehr „zu der ältesten Spekulation über diesen Punkt. Alle Sinnes- „erkenntnis wird in einer gewissen allgemein angenommenen „Bedeutung auf den Tastsinn zurückgeführt. und dies ist genau „derselbe Schluß, der durch die ehrwürdige Autorität des „Demokrit behauptet wird. Nach dieser Lehre ist es ein Irrtum „zu behaupten, daß wir entfernte Gegenstände wahrnehmen.“ Im Einklang hiermit haben wir gesehen, daß er nicht allein im Gegensatz zu Reid behauptet, daß wir die Sonne nicht sehen, daß wir nur ein Bild der Sonne in unserem Auge sehen: sondern auch, daß wir die Ausdehnung, ob durch das Gesicht oder den Tastsinn, direkt nur in unseren eigenen körperlichen Organen wahrnehmen. So gibt er dem apriorischen Axiom, daß ein Ding nur wirken kann, wo es ist, den Vorzug vor der Autorität jener „natürlichen Glaubensformen“, die er in anderen Fällen so nachdrücklich gegen ihre Gegner vertritt, und die wir, wie er so oft behauptet, entweder als ein Ganzes akzeptieren, oder auf die wir uns überhaupt nicht berufen sollten.

Die andere Theorie, die unser Autor auf Grund derselben Lehre behauptet, besagt, daß die Seele direkt durch den ganzen Körper, und nicht allein durch das Gehirn wirkt. „Wir haben ¹⁾ „keinen rechten Grund anzunehmen, daß die Seele nur im Gehirn „oder in irgend einem Teil des Körpers ausschließlich wohne. „Im Gegenteil, die Annahme, daß sie wirklich gegenwärtig ist, „wo nur immer wir uns ihres Wirkens bewußt sind — mit „einem Wort, der peripatetische Aphorismus: die Seele ist ganz „im Ganzen und ganz in jedem Teil — ist philosophischer und „folglich wahrscheinlicher, als irgend eine andere Meinung. . . . „Selbst wenn wir zugeben, daß das Nervensystem derjenige „Teil ist, mit dem sie am nächsten verbunden ist, so ist doch „das Nervensystem selbst über den ganzen Körper verzweigt. „und wir haben nicht mehr Recht zu leugnen, daß die Seele. „wie das Bewußtsein uns versichert, in den Fingerspitzen fühlt, „als zu behaupten, daß sie ausschließlich im Gehirn denkt.“ Hamilton hätte mindestens nachweisen sollen, wie diese Hypothese mit der Tatsache in Einklang gebracht werden kann, daß ein leichter Druck auf den Nerv an einer Stelle zwischen dem Finger und dem Gehirn die Fähigkeit der Seele, im Finger

¹⁾ Lectures II, 127, 128.

zu fühlen, aufhebt, während an allen Punkten oberhalb der Binde das Gefühl dasselbe ist wie vorher. Falls er einwendet, daß die Art, in welcher der Druck die Wahrnehmung hemmt, nicht in der Unterbrechung der Verbindung zwischen dem Finger und dem Gehirn zu bestehen braucht, sondern auf einer Störung der Funktionen des Nerven selbst beruhen kann, so möchte ich fragen: weshalb wird diese Störung auf den Teil des Nerven beschränkt, der unterhalb des Druckpunktes liegt, während oberhalb dieses Punktes die Funktionen unbeeinträchtigt bleiben? Viele andere Einwände ließen sich gegen Hamiltons Theorie vorbringen, wenn es meine Aufgabe wäre, die physiologische Frage zu erörtern. Mein Gegenstand aber ist lediglich, die Fülle von Evidenz aufzuweisen, die Hamilton lieber außer acht läßt, als daß er zugibt, ein Ding könne ohne unmittelbare Berührung direkt auf ein anderes wirken.¹⁾ Was er von der Anwendung seiner Lehre auf das Sonnensystem gedacht haben würde, hat er uns nicht gesagt (die neuen Entwicklungen der Lehre von der Einheit der Kräfte gehören einer späteren Zeit an); aber sie zwingt ihn zu der Meinung, daß die Gravitation durch ein dazwischen tretendes Medium wirkt, das er erstens als existierend, zweitens als im Besitz unergründlicher Eigenschaften postulieren muß — in offenbarem Gegensatz zu seinem eigenen Sparsamkeitsgesetz und allen darauf begründeten Regeln. Descartes postulierte, demselben Axiom gehorchend, seine Wirbel.

Welches aber ist der Wert seiner Lehre, daß Dinge nur durch direkte Berührung aufeinander wirken können? Carlyle sagt: „ein Ding kann nur wirken, wo es ist. Gut; nur, wo ist „es?“ In einer Bedeutung des Wortes ist das Ding überall, wo seine Wirkung ist: seine Kraft ist dort, jedoch nicht seine körperliche Gegenwart. Aber zu sagen, daß ein Ding nur wirken kann, wo seine Kraft ist, würde die wichtigste aller identischen Propositionen sein. Und wo ist die Berechtigung für die Behauptung, daß ein Ding nicht wirken kann, wenn es nicht in örtlicher Berührung mit dem Dinge steht, auf das es

¹⁾ In den Lectures, meine ich; denn in den „Dissertations on Reid“ (S. 861) wird die Lehre, daß wir in der Zehe fühlen und nicht in einem *sensorium commune*, wenigstens soweit widerrufen, daß die Möglichkeit der entgegengesetzten Theorie ausdrücklich anerkannt wird.

wirkt? Will man uns sagen, daß eine solche Wirkung undenkbar sei? Selbst wenn sie es wäre, so ist dies nach Hamiltons Philosophie doch keine Evidenz der Unmöglichkeit. Daß sie aber denkbar ist, zeigt sich in jedem Zaubermärchen, und ebenso in jeder Religion. Ferner: was ist der Sinn der Berührung (contiguity)? Nach der besten physikalischen Kenntniss, die wir besitzen, stehen Dinge nie in wirklicher Berührung. Was wir Berührung zwischen Partikeln nennen, bedeutet nur, daß sie sich in dem Grade der Annäherung befinden, wo ihre gegenseitige Abstofsungs- und Anziehungskraft sich das Gleichgewicht halten. Sobald dies der Fall ist, wirken die Dinge statt niemals, immer in einer gewissen, wenn auch vielleicht sehr kleinen Entfernung aufeinander. Der Glaube, daß ein Ding nur wirken könne, wo es ist, ist ein gewöhnlicher Fall undenkbarer, obgleich in letzter Instanz nicht unlösbarer Assoziation. Er ist eine unbewusste Verallgemeinerung möglichst roher Art von den bekanntesten, oberflächlich betrachteten Fällen der gegenseitigen Wirkung der Körper. Die zeitweilige Schwierigkeit, die man darin fand, die Wirkung der Körper aufeinander anders aufzufassen, als man gewohnt war, schnf ein natürliches Vorurteil, das lange Zeit ein ernstes Hindernis für die Rezeption der Newtonschen Theorie bildete. Man hatte aber gehofft, daß der endliche Triumph dieser Theorie es beseitigt hätte: daß alle Gebildeten jetzt wüßten, daß eine Wirkung in die Ferne wesentlich und an sich ebenso glaublich ist wie eine Wirkung bei Berührung, und daß, abgesehen von besonderer Erfahrung, kein Grund vorliegt, die eine in irgend welcher Hinsicht für weniger wahrscheinlich zu halten als die andere. Daß Hamilton ein Beweis für das Gegenteil sein sollte, ist ein Beispiel der hartnäckigen Lebenskraft dieser *idola tribus*, und zeigt, daß wir vor dem Wiederaufleben des veraltetsten Irrtums nie sicher sind, wenn wir, als wir ihn ablegten, nicht auch die schlechte Gewohnheit des Denkens, die unrichtige und unwissenschaftliche Neigung des Intellektes geändert haben, aus welcher der Irrtum entstanden war.¹⁾

¹⁾ Im Laufe seiner Spekulationen stößt unser Autor auf eine Tatsache, die mit seinem Axiom positiv unvereinbar ist: die Tatsache der Abstofsung. Hier steht er an einem toten Punkt: er weiß nicht, ob er vorwärts oder zurück gehen soll. Abstofsung, sagt er (Dissertations on Reid, S. 852) „bleibt, „als scheinbar eine *actio in distans*, selbst wenn sie uns als Tatsache auf-

Ich muß hier noch auf einen anderen Punkt aufmerksam machen, der zwar nur entfernt mit den vorausgehenden Erwägungen in Zusammenhang steht, aber in Gemeinschaft mit ihnen zu dem Thema der Trugschlüsse gehört: auf die merkwürdige Parteilichkeit nämlich, die unser Autor für eine besondere Gruppe von Sophismen, die eleatischen Argumente für die Unmöglichkeit der Bewegung an den Tag legt. Er hielt diese Argumente, trotzdem sie zu einem falschen Schlusse führen, für unwiderleglich; wie Brown glaubte, daß Berkeleys Argument gegen die Existenz der Materie als ein bloß dialektisches Spiel (*play of reasoning*) zwar unwiderlegbar sei, daß der menschliche Geist aber den Schluß unmöglich zugestehen könne. Dabei vergaß er, daß dies, wenn es so wäre, eine *reductio ad absurdum* der Denkfähigkeit sein würde. Ich glaube, es gibt keinen Philosophen, dem Hamilton sich weniger gern an die Seite gestellt hätte, als Brown; und wahrscheinlich würde er sich gegen die Imputation damit verteidigt haben, daß er gesagt hätte, die eleatischen Argumente bewiesen nicht, daß Bewegung unmöglich, sondern daß sie für uns undenkbar sei. Wenn aber eine Tatsache, die wir in jeder Minute unseres Lebens sehen und fühlen, nicht denkbar für uns ist: was ist dann denkbar? Unser Autor geht nicht ausführlich auf die Frage ein, sondern drückt seine Meinung bei verschiedenen Gelegenheiten beiläufig aus. Er sagt¹⁾: „Die Unfähigkeit des Geistes, sich entweder „die letzte Unteilbarkeit oder die endlose Teilbarkeit des Raumes „und der Zeit zu denken ist es, worauf die Argumente des „Eleaten Zenon gegen die Möglichkeit der Bewegung beruhen; „Argumente, die wenigstens zeigen, daß Bewegung, so gewiß „sie als Tatsache ist, nicht als möglich gedacht werden kann, weil

„gezwungen wird, dennoch als eine Möglichkeit undenkbar.“ Bald nachher ist er genötigt zu bekennen, daß dasselbe von der Anziehung wahr ist: „da „Anziehung und Abstofsung gleicherweise *actiones in distans* zu sein scheinen, „ist es nicht schwieriger für uns, die Wirkung der einen zu realisieren, als „die Wirkung der anderen.“ Da die Fernwirkung „eine Tatsache“, wenn auch undenkbar ist, so möchte es scheinen, als ob diese Tatsache ihn nötigte, sein Axiom zu widerrufen; er widerruft es aber nicht. Ich brauche kaum zu bemerken, daß Anziehung und Abstofsung nicht undenkbar sind, außer allerdings in einer anderen der zahlreichen Bedeutungen dieses unbestimmten Wortes, nämlich in derjenigen, in der unser Autor es braucht, wenn er uns sagt, daß alle letzte Tatsachen undenkbar sind, womit er nur „merklich“ meint.

¹⁾ Lectures II, 373 und IV, 71.

sie einen Widerspruch einschließt“. Hamilton hat uns mit sehr nachdrücklichen Worten gesagt, daß das Gesetz des Widerspruchs nicht bloß für unsere Vorstellungen verbindlich ist, sondern auch für Dinge. Wenn also Bewegung einen Widerspruch in sich schließt: wie ist sie dann möglich? Und wenn sie möglich und eine Tatsache ist, wie wir wissen, daß sie es ist: wie kann sie einen Widerspruch in sich schließen? Der Schein des Widerspruchs muß notwendigerweise trügerisch sein, selbst wenn wir außer Stande wären, das Trügerische anzugeben. Unser Autor hat offenbar versucht, ihn zu lösen: doch ist es ihm nicht gelungen. Er nennt das Argument¹⁾ „eine Darlegung der in „unserem Begriff der Bewegung enthaltenen Widersprüche“, und sagt, daß „das Trügerische des Arguments noch nicht angedeckt worden ist“. Und ferner:²⁾ „Die Demonstration des Eleaten „Zenon von der Unmöglichkeit der Bewegung ist nicht mehr „unlösbar, als daß ein Beweis aufgestellt werden könnte, demzufolge die Gegenwart keine Realität besitzt; denn so sicher „wir auch von beiden sein mögen, positiv denken können wir „keines von beiden“. Man möchte annehmen, daß die Schwierigkeit sehr groß sein muß, die Hamilton unlösbar erscheinen könnte. Jedenfalls kann „die Demonstration“ noch nicht widerlegt worden sein, und ihre Widerlegung muß übermenschlichen Scharfsinn erfordern. Dennoch ist das Trügerische in dem Argument immer und immer wieder hervorgehoben worden, und die Widersprüche, als deren Darlegung es Hamilton betrachtet, existieren nicht.

Zenons Schlüsse gegen die Bewegung, wie sie Aristoteles überliefert hat, bestehen aus vier Argumenten, die von Bayle ziemlich weitläufig erörtert und kritisiert worden sind. Verschiedene von diesen bilden substantiell dasselbe Argument, nur in anderer Form; und wenn wir die beiden einleuchtendsten untersuchen, wird es genügen. Das erste ist der scharfsinnige Trugschluss von Achilles und der Schildkröte. Wenn Achilles tausend Yards hinter der Schildkröte aufbricht und hundertmal so schnell läuft, so wird, während Achilles jene tausend Yards läuft, die Schildkröte doch zehn Yards weiter gelangt sein. Während Achilles diese zehn läuft, wird die Schildkröte den

¹⁾ Anmerkung zu Reid, S. 102.

²⁾ Appendix to Discussions, S. 606.

zehnten Teil eines Yards gelaufen sein. Und da dieser Prozeß bis ins Unendliche fortgesetzt werden kann, wird Achilles die Schildkröte nie einholen. Nach unseres Autors Ansicht ist dieses Argument logisch richtig und enthüllt einen Widerspruch in unserer Idee der Bewegung. Es ist aber weder logisch richtig, noch deckt es in irgend welcher Hinsicht einen Widerspruch auf. Es setzt natürlich die unendliche Teilbarkeit des Raumes voraus. Wir haben aber nicht nötig, uns in die metaphysische Erörterung zu verwickeln, ob diese Voraussetzung zu rechtfertigen ist. Mag sie zugestanden werden oder nicht: das Argument bleibt immer trügerisch. Das Trügerische liegt in der Behauptung, daß „dieser Prozeß bis ins Unendliche fortgesetzt werden kann“. „Das Unendliche“ ist hier zweideutig: der gezogene Schluß ist, daß der Prozeß während einer unendlichen Zeitdauer fortgesetzt werden kann; die Prämisse aber ist nur wahr in dem Sinne, daß er während einer unendlichen Anzahl von Zeiteilen fortgesetzt werden kann. Das Argument verwechselt Unendlichkeit und unendliche Teilbarkeit. Es setzt voraus, daß einen unendlich teilbaren Raum zu durchlaufen, eine unendliche Zeit erfordert. Die unendliche Teilbarkeit des Raumes bedeutet die unendliche Teilbarkeit des endlichen Raumes; und es ist nur der unendliche Raum, der nicht in weniger als unendlicher Zeit durchlaufen werden kann. Was das Argument beweist, ist: daß das Durchlaufen eines unendlich teilbaren Raumes eine unendlich teilbare Zeit erfordert. Eine unendlich teilbare Zeit kann selbst aber endlich sein: die kleinste endliche Zeit ist unendlich teilbar. Das Argument steht also in Einklang damit, daß die Schildkröte in der kleinsten endlichen Zeit eingeholt wird. Es ist ein Sophismus vom Typus der *Ignoratio elenchi*, oder wie Erzbischof Whateley ihn nennt, „*irrelevant conclusion*“, ein Schluß, der nicht zur Sache gehört, ein Argument, das eine andere Behauptung beweist, als die, welche es zu beweisen vorgibt, indem die Verschiedenheit der Bedeutung durch eine Zweideutigkeit der Sprache verhüllt wird.

Die andere plausible Form des Zenonischen Arguments ist auf den ersten Blick für Hamiltons Theorie günstiger. Denn sie ist ein wirklicher Versuch zu beweisen, daß die Tatsache der Bewegung unmögliche Bedingungen einschließt. Die gewöhnliche Art, dies darzulegen, ist folgende. Wenn sich ein Körper bewegt, so muß er sich entweder an dem Ort bewegen, wo er

ist, oder an dem, wo er nicht ist; beides aber ist unmöglich: deshalb kann er sich nicht bewegen. Zunächst zeigt dieses Argument, selbst wenn wir aufserstande wären es zu widerlegen, keinen Widerspruch in unserem „Begriff“ der Bewegung. Wir denken uns nicht einen Körper, der sich entweder an dem Ort bewegt, wo er ist, oder an dem, wo er nicht ist, sondern der sich von jenem nach diesem bewegt: mit anderen Worten, wir denken uns den Körper an dem einen und an dem anderen Ort in aufeinanderfolgenden Momenten. Wo liegt ein Widerspruch, dafs er in diesem Augenblick an einem Ort und im nächsten an einem anderen sei? Was die Täuschung selbst betrifft, so ist es sonderbar, dafs, wo jedermann die Antwort darauf sieht, ein geübter Logiker Schwierigkeiten hat, diese Antwort in logische Formen zu kleiden. Es ist nicht notwendig, dafs die Bewegung an einem Ort stattfindet. Ein Körper mufs an einer Stelle sein; Bewegung aber ist kein Körper; sie ist eine Veränderung. Und dafs eine Ortsveränderung entweder am alten Ort oder am neuen stattfinden müsse, ist ein tatsächlicher Widerspruch in Worten. Um die Sache anders zu fassen: „Ort“ kann in zweierlei Bedeutung verstanden werden; er kann entweder ein teilbarer oder ein unteilbarer Raum sein. Wenn er ein teilbarer Raum ist, wie ein Zimmer oder eine Strafe, so ist es wahr, dafs in diesem Sinne jede Bewegung an einem Ort stattfindet, d. i. innerhalb eines begrenzten Raumteils. In diesem Sinne des Ausdrucks aber bricht das Dilemma zusammen; denn der Körper bewegt sich tatsächlich an dem Orte, wo er ist, im Zimmer, auf dem Felde oder im Hause. Wenn wir dagegen unter Ort ein unteilbares Minimum von Raum verstehen sollen, so ist die Behauptung, dafs die Bewegung an einem Orte stattfinden mufs, offenbar falsch. Bewegung kann nicht in etwas stattfinden, was keine Teile hat: sie kann nur nach etwas hin oder von etwas aus stattfinden.

Ein ähnlicher Sophismus liefse sich leicht erfinden, wenn es sich, anstatt um den Raum, um die Zeit handelte. Man könnte sagen, dafs der Sonnenuntergang unmöglich ist, weil er, wenn er möglich wäre, entweder stattfinden müfste, solange die Sonne noch am Himmel, oder wenn sie unter ihm steht. Die Antwort liegt auf der Hand: es ist gerade die Veränderung von einem zum anderen, was den Sonnenuntergang ausmacht.

Und so ist die Veränderung von einem Standpunkt im Raum nach einem anderen das, worin die Bewegung besteht. Der Parallelismus zwischen den beiden Fällen wurde von Hamilton offenbar bemerkt, und der Sophismus war in beiden für ihn zu groß. Dies ist es, was er gemeint haben muß, wenn er sagte, daß wir das Gegenwärtige nicht „positiv denken“ können. Daß er die Lösung des Trugschlusses verfehlt hat, ist sonderbar genug; aber die Tatsache der Behauptung, daß wir einerseits von der Bewegung, andererseits von der Gegenwart keine positive Vorstellung haben, verdient Beachtung als eine der merkwürdigsten Äußerungen eines so ernststen Verfechters „unseres natürlichen Glaubens“.

Diese Paralogismen bilden nur einen Teil einer langen Reihe verwirrender Fragen über die Unendlichkeit, die unserem Autor unlösbar erscheinen, obwohl sie keineswegs schwer aufzuklären sind. Ich gebe in einer Anmerkung die vollständige Liste.¹⁾ Viele von diesen sind durch die bereits angeführten

2) „Widersprüche, welche die psychologische Theorie des Bedingten beweisen:

„1. Endliches kann nicht das Unendliche in sich begreifen, enthalten. — „Dennoch sind ein Zoll oder eine Minute endlich und teilbar *ad infinitum*, „d. h. ihre beendigte Teilung ist undenkbar.

„2. Unendliches kann nicht beendigt oder begonnen sein. — Dennoch „endigt die Ewigkeit *ab ante* jetzt; und die Ewigkeit *a post* beginnt jetzt. „Dasselbe gilt vom Raum.

„3. Es kann nicht zwei unendliche Maxima geben. Dennoch sind „Ewigkeit *ab ante* und *a post* zwei unendliche Maxima der Zeit.

„4. Wenn ein unendliches Maximum in zwei Teile geschnitten wird, „so kann nicht jede der Hälften unendlich sein. Denn nichts kann größer „sein als unendlich, und so könnten sie nicht Teile sein. Ebenso wenig „könnten sie endlich sein; denn zwei endliche Hälften würden so ein unendliches „Ganzes ausmachen.

„5. Was unendliche Quantitäten enthält (Extensionen, Protensionen, „Intensionen), kann nicht durchlaufen werden, d. h. kann nicht zu einem „Ende gelangen. Ein Zoll, eine Minute, ein Grad enthält diese: *ergo* usw. „Man nehme eine Minute. Diese enthält eine Unendlichkeit protensiver „Quantitäten, die aufeinander folgen müssen; eine unendliche Reihe aufeinander folgender Protensionen kann *ex terminis* nie ein Ende haben: *ergo* usw.

„6. Ein unendliches Maximum kann nicht anders als alles-enthaltend „sein. Zeit *ab ante* und *a post* sind unendlich und einander ausschließend: „*ergo* usw.

„7. Eine unendliche Zahl von Quantitäten muß entweder ein unendliches „oder ein endliches Ganzes ausmachen. I. das erste: — Aber ein Zoll, eine

Bemerkungen gelöst worden; ihre Schwierigkeit besteht allein darin, die beiden Ideen des Unendlichen und des unendlich Teilbaren voneinander zu trennen. Unser Autor ist der Ansicht, daß unendliche Teilbarkeit und das Unendliche einander widersprechen. Aber selbst wenn man zugäbe (was ich, wie aus einem früheren Kapitel ersichtlich ist, nicht zugebe), daß unendliche Teilbarkeit undenkbar ist, so schließt dies deshalb noch keinen Widerspruch ein. Die übrigen jener Fragen ergeben sich aus der Unfähigkeit, sich vorzustellen, daß eine

„Minute, ein Grad enthalten jedes eine unendliche Zahl von Quantitäten; „deshalb sind ein Zoll, eine Minute, ein Grad, jedes unendliche Ganze, was „widersinnig ist. II. das letzte: — Eine unendliche Zahl von Quantitäten „würden so eine endliche Quantität ausmachen, was ebenso widersinnig ist.

„8. Wenn wir eine endliche Quantität nehmen (wie einen Zoll, eine „Minute, einen Grad), so würde sich ebenso herausstellen, daß es eine gleiche „Anzahl von Quantitäten zwischen diesen und einer größesten, und zwischen „diesen und einer kleinsten gibt.

„9. Eine absolut schnellste Bewegung ist diejenige, die von einem „Punkt im Raum zu einem anderen in einem Minimum von Zeit gelangt. „Aber eine schnellste Bewegung von einem Punkt zu einem anderen, sagen „wir in einer Meile Entfernung, und von einem Punkt zu einem anderen, „sagen wir in einer Million millionen Meilen Entfernung, wird für dasselbe „gehalten, was absurd ist.

„10. Ein Rad dreht sich mit schnellster Bewegung. Wenn eine Speiche „verlängert wird, so wird diese durch eine Bewegung bewegt werden, die „schneller ist als die schnellste. Dasselbe kann gezeigt werden, wenn man „den Reifen oder die Nabe anwendet.

„11. Widersprechend sind die Punkte des Boscovich, die Raum ein- „nehmen und unausgedehnt sind. Dynamismus deshalb undenkbar. *E contra*.

„12. Atomismus ebenfalls undenkbar; denn dieser setzt Atome voraus, „ausgedehnte, aber unteilbare Minima.

„13. Eine Quantität, z. B. ein Fuß, besitzt eine Unendlichkeit von „Teilen. Jeder Teil dieser Quantität, z. B. ein Zoll, besitzt ebenfalls eine „Unendlichkeit. Eine Unendlichkeit ist aber nicht größer als die andere. „Deshalb ist ein Zoll gleich einem Fuß.

„14. Wenn zwei auseinander gehende Linien von einem Punkt, an dem „sie gleich einer Pyramide einen spitzen Winkel bilden, *ad infinitum* ver- „längert werden, so wird die Basis unendlich und gleichzeitig nicht unendlich „sein: 1. weil sie durch zwei Punkte begrenzt, und 2. weil sie kürzer ist als „die Seiten; 3. könnte die Basis nicht gezogen werden, weil die Seiten un- „endlich lang sind.

„15. Ein Atom muß, da es existiert, umgedreht werden können. Wenn „es aber umgedreht wird, muß es eine rechte und eine linke Seite usw. „haben, und diese seine Zeichen“ (Seiten?) „müssen ihre Stelle wechseln — „also ausgedehnt sein.“ — (Appendix to Lectures II, S. 527—529).

Unendlichkeit größer oder kleiner sein kann als eine andere, eine Vorstellung, die allen Mathematikern geläufig ist. Unser Autor weigert sich in Betracht zu ziehen, daß ein Raum oder eine Zeit, die unendlich in einer Richtung und begrenzt in einer anderen sind, notwendigerweise kleiner ist als ein Raum und eine Zeit, die unendlich sind nach jeder Richtung. Der Raum zwischen zwei Parallelen oder zwischen zwei divergierenden Linien oder Flächen dehnt sich bis zur Unendlichkeit aus, ist aber notwendigerweise kleiner als der ganze Raum, weil er nur einen Teil von diesem bildet. Nicht allein ist eine Unendlichkeit größer als eine andere, sondern eine Unendlichkeit kann unendlich größer sein als eine andere. Die Mathematiker nehmen dies gewohnheitsgemäß an und ziehen daraus ihre Schlüsse; und da das Ergebnis sich stets als wahr herausstellt, ist die Annahme gerechtfertigt. Ich muß aber zugeben, daß die Mathematiker, wenn sie dies tun, selten genau wissen, um was es sich handelt. Da die Ergebnisse sich immer als richtig erweisen, wissen sie empirisch, daß der Prozeß nicht falsch sein kann, daß die Prämissen in gewissem Sinne wahr sein müssen; aber zu verstehen, in welchem Sinne, das übersteigt den Scharfsinn der meisten von ihnen. Die Lehre blieb lange Zeit ein Teil jenes mathematischen Mystizismus, der von Berkeley in seinem „Analyst“ und seiner „Defence of Freethinking in Mathematics“ (Verteidigung des Freidenkens in der Mathematik) so unbarmherzig aufgedeckt worden ist. Sie aufzuklären, verlangte einen philosophischen Mathematiker, einen der beides war, Mathematiker und Metaphysiker: und sie fand ihn. Um Hamiltons Niederlage zu vervollständigen, ist dieser philosophische Mathematiker sein alter Gegner De Morgan, der, wie er sagte, zuviel von einem Mathematiker sei, um etwas von einem Philosophen zu sein.¹⁾ De Morgan hat sich aber, soweit dieser Gegenstand in Betracht kommt, als ein weit besserer Metaphysiker erwiesen als Hamilton. Er hat das Licht der Vernunft in alle die logischen Dunkelheiten und Paradoxien der Infinitesimalrechnung gebracht. Allein dadurch, daß er gründlicher, als vorher geschehen war, die rationelle Vorstellung der infinitesimalen Teilung als gleichbedeutend mit einer Teilung in so viele und so kleine Teile, wie wir wollen, ohne jegliche

¹⁾ Appendix to Discussions, S. 707.

Grenze verfolgte, hat De Morgan in seiner Algebra die Vorstellung successiver Ordnungen von Differentialen, deren jeder unendlich kleiner ist als der Differential der vorhergehenden, und unendlich gröfser als derjenige der folgenden Ordnung, vollkommen erklärt und gerechtfertigt. Jeder, der mit dieser meisterhaften Probe von Analyse bekannt ist, wird seinen Weg durch Hamiltons Reihen von Rätseln der Unendlichkeit finden, ohne je um ihre Lösung in Verlegenheit zu sein. Ich will deshalb den Leser an dieser Stelle nicht weiter damit bemühen.

Kapitel 25.

Hamiltons Theorie der Lust und Unlust.

Ich habe nun meine Bemerkungen über das wichtigste Gebiet der Psychologie Hamiltons, über dasjenige, das sich auf die Erkenntnisfähigkeiten (cognitive faculties) bezieht, beendigt. Die beiden übrigen der drei Teile, in die er den Gegenstand einteilt, sind die Gefühle (feelings) und das, was er die Begehrungsfähigkeiten (conative faculties) nennt, womit er diejenigen meint, die nach Betätigung streben. Die Begehrungsfähigkeiten indessen berührt er nur notdürftig im Schlußteil seiner letzten Vorlesung; und die Gefühle behandelt er nicht ausführlich. Was er darüber vorbringt, besteht in der Hauptsache in einer allgemeinen Theorie der Lust und Unlust: nicht in einer Theorie dessen, was sie an sich sind; denn er läßt sich nicht so sehr von Worten täuschen, daß er annähme, sie seien irgend etwas anderes, als wir fühlen, daß sie sind. Die Spekulation, mit der er uns aufgewartet hat, bezieht sich nicht auf ihre Wesenheit, sondern auf die Ursachen, von denen sie abhängen: „die ¹⁾ allgemeinen Bedingungen, welche die Existenz von Lust und Unlust bestimmen „ das Grundgesetz, durch das diese Phänomene in allen „ihren Äußerungen beherrscht werden“.

Die Untersuchung ist wissenschaftlich berechtigt und von großem Interesse; wir dürfen aber nicht zu fest darauf bauen, daß sie auch ausführbar sei oder zu irgend welchem positiven Ergebnis führe. Es ist sehr wohl möglich, daß wir, wenn wir nach dem Gesetz von Lust und Unlust suchen, wie Bacon, als er nach den Gesetzen der sinnlichen Eigenschaften der Körper forschte, eine Einheit der Ursache suchen, wo es eine Mehrheit,

¹⁾ Lectures II, 434.

vielleicht eine Menge verschiedener Ursachen gibt. Solche Versuche sind indessen, selbst wenn sie erfolglos bleiben, weit davon entfernt, ganz unnütz zu sein. Sie führen häufig zu einem sorgfältigeren Studium des Phänomens in einigen seiner Auffassungsweisen und zur Entdeckung von Beziehungen zwischen ihnen, die vorher nicht verstanden waren, und die, auch wenn sie der Bildung einer universalen Theorie des Phänomens nicht adäquat sind, doch einen klareren Einblick in einige ihrer Formen und Abarten gewähren. Dieses Verdienst muß der Theorie Hamiltons gemeinsam mit verschiedenen anderen zuerkannt werden, die ihr über denselben Gegenstand voraufgegangen sind. Aber als Theorem der universalen Bedingungen betrachtet, die gegenwärtig sind, so oft Lust (oder Unlust) gegenwärtig ist, und abwesend, so oft sie abwesend ist, wird die Lehre eine Untersuchung kaum vertragen. Die einfachsten und bekanntesten Fälle sind gerade diejenigen, die sich hartnäckig weigern, ihr unterworfen zu werden.

Ich werde, wie auch sonst, Hamiltons Theorie in seinen eigenen Worten darlegen, obwohl es im vorliegenden Falle ein zweifelhafter Vorteil ist; denn die Ausdrücke sind so allgemein und abstrakt, daß sie ohne die Beispiele kaum zu verstehen sind. „Lust“,¹⁾ sagt er, „ist ein Reflex des spontanen und „unbehinderten Kraftaufwands (exertion), dessen Energie wir „uns bewußt sind; Unlust ein Reflex des überspannten oder „gehemmten Kraftaufwands“. Unter einem „Reflex“ hat er kurz vorher gesagt,²⁾ meine er lediglich einen „Begleiter“ (concomitant); aber ich glaube, es wird sich herausstellen, daß er mindestens eine „Wirkung“ meint. Dies ist jedenfalls das, was er als die letzten Bedingungen von Lust und Unlust ansieht, der allgemeinste Ausdruck der Umstände, unter denen sie eintreten.

Diese Theorie war natürlich durch die Lust und Unlust intellektueller oder physischer Kraftäußerung oder, wie man sie sonst nennt, Betätigung (exercise) eingegeben. Dieses sind die Phänomene, die ihr vornehmlich ihre tatsächliche Grundlage und spekulative Wahrscheinlichkeit verleihen. Wie wir alle wissen, ist ein mäßiger Kraftaufwand des Körpers sowohl wie

¹⁾ Lectures II, 440.

²⁾ Ebenda 436.

des Geistes angenehm; ein größeres Maß ist unangenehm, außer wenn es durch einen Impuls, der es in unseres Autors Bedeutung des Wortes zu einem „spontanen“ macht, in Tätigkeit gesetzt wird; und das Gefühl eines Hindernisses gegen jede Art aktiven Kraftaufwands ist, wenn ein Impuls zu ihm vorhanden ist, unangenehm. Zuerst hat es den Anschein, als ob Hamilton die Lust und Unlust übersehen hätte, in denen, wie in den meisten organischen und einem großen Teil der das Gemüt bewegenden Freuden und Schmerzen, der Geist und der Körper passiv sind. Er behauptet indessen, daß alle diese in seiner Formel eingeschlossen sind. Die „Kräfte“ und „Energien“, deren freie Tätigkeit er für die Bedingung der Lust, und deren gehemmte oder überspannte Tätigkeit er für die Bedingung der Unlust hält, schließen unsere passiven Empfänglichkeiten ebenso ein wie unsere aktiven Energien. Demgemäß empfiehlt er eine Berichtigung seiner eigenen Ausdrucksweise, indem er sagt, daß „Beschäftigung“ (occupation) oder „Betätigung“ (exercise) vielleicht passendere Ausdrücke sein würden, als „Energie“.¹⁾ „Der „Ausdruck ‚Energie‘“²⁾ der gleichbedeutend ist mit Tat, „Tätigkeit oder Wirksamkeit, wird hier gebraucht, um „auch alle die gemischten Zustände des Handelns und Leidens, „deren wir uns bewußt sind, zu umfassen; denn sofern wir uns „irgend einer Modifikation des Geistes bewußt sind, liegt notwendig mehr vor, als eine bloße Passivität des Subjektes; das Bewußtsein selbst schließt mindestens eine Reaktion „ein“. (Was ist aus seiner Lehre geworden, daß „sich eines Gefühls bewußt sein“ nur ein anderer Ausdruck ist für „das Gefühl haben“?) „Indessen sei dem, wie es wolle: die Hauptwörter Energie, Tat, Tätigkeit, Wirksamkeit mit den „entsprechenden Zeitwörtern sind in dem Sinne zu verstehen, „daß sie ohne Unterschied und im allgemeinen alle die Prozesse „unseres höheren und niederen Lebens bezeichnen, deren wir „uns bewußt sind“.

Wir wollen die Theorie, in diesem erweiterten Sinne verstanden, durch die Anwendung auf eines der einfachsten unserer organischen Gefühle, die Lust an einem süßen Geschmack erproben. Diese Lust entsteht nach der Theorie aus der freien,

¹⁾ Lectures II, Anm. zu S. 435 und S. 466.

²⁾ Ebenda S. 435.

weder eingeschränkten noch übertriebenen Ausübung einer unserer Kräfte oder Fähigkeiten. Wie sollen wir diese Fähigkeit nennen? Fähigkeit, das Süße zu schmecken? Das geht nicht an. Denn wenn die Fähigkeit, die Wahrnehmung des Süßen zu haben, in irgend einem Grade, einem großen oder kleinen, in Tätigkeit gesetzt wird, so ist die Wirkung ein süßer Geschmack, und dieser ist eine Lust. Andererseits wollen wir statt eines süßen einen bitteren Geschmack annehmen. In diesem Geschmack besteht die ausgeübte Fähigkeit darin, das Bittere zu schmecken. Das Ergebnis aber der Ausübung dieser Fähigkeit, die weder gehemmt noch überspannt ist, nach der Theorie also eine Lust sein müßte, ist ein bitterer Geschmack, d. h. eine Unlust. Der Sinn also muß sein, daß die Fähigkeit, die, wenn frei ausgeübt, Lust, und wenn gehindert oder überspannt, Unlust verursacht, irgend eine allgemeinere Fähigkeit als die, das Süße oder das Bittere zu schmecken — sagen wir, das Vermögen zu schmecken *in abstracto* ist: daß das Geschmacksvermögen, die organische Tätigkeit der Geschmacksnerven, durch ihre spontane Ausübung Lust gewährt, und durch ihre Hemmung oder Überspannung Unlust hervorbringt. Die Theorie dreht sich also gänzlich darum, was mit „spontan“ gemeint ist. Noch deutlicher geht dies aus den Bemerkungen unseres Autors hervor. „Es ist dargelegt worden“,¹⁾ sagt er in einer Rekapitulation seiner Lehre, „daß wir ein Lustgefühl empfinden, wenn wir „irgend eine Kraft in angemessener Weise bewußt ausüben, „d. h. wenn wir uns einerseits weder irgend einer Behinderung „der Energie bewußt sind, die sie spontan auszuüben willens „ist, noch andererseits irgend eines Zwanges ein Maß von „Energie auszuüben, das weder im Grad noch in der Dauer „größer ist, als sie freiwillig auszuüben geneigt ist. Mit „anderen Worten, wir fühlen positive Lust in dem Verhältnis, „wie unsere Kräfte zur Ausübung gelangen, aber nicht über- „anstrengt werden; und positive Unlust in dem Verhältnis, wie „sie gezwungen werden, entweder nicht, oder übermäßig tätig „zu sein. Alle Lust also entspringt aus dem freien Spiel unserer „Kräfte und Fähigkeiten, alle Unlust aus ihrer erzwungenen „Hemmung oder erzwungenen Tätigkeit.“

Alles hängt also davon ab, was mit „freier“ oder „spontaner“,

¹⁾ Lectures II, 477.

und was mit „erzwungener“ Tätigkeit gemeint ist. Der Unterschied kann nicht der sein, der durch die Worte angedeutet wird: die Gegenwart oder die Abwesenheit des Willens. Es kann nicht bedeuten, daß Lust den Prozeß begleitet, wenn er gänzlich unfreiwillig ist, und daß die Unlust beginnt, wenn ein freiwilliges Element in die Ausübung der sensitiven Fähigkeit tritt. Nichts Freiwilliges liegt in den Martern der Folter oder eines quälenden körperlichen Leidens. Was dagegen die Lust anbetrifft, so wird durch die Ausübung des Willens in der einzigen Art, wie er auf ein Gefühl gerichtet werden kann, nämlich durch freiwillige Beachtung desselben, statt das Gefühl aus Lust in Unlust zu verwandeln, die Lust oft sehr erhöht. Diese Lehre würde also widersinnig sein, und sie kann Hamilton auch nicht zur Last gelegt werden. Was er in der Anwendung des Wortes auf die Ausübung unserer Gefühlsfähigkeiten unter „spontan“ versteht, entnehmen wir aus folgender¹⁾ und anderen ähnlichen Stellen.

„Wenn alle Bedingungen gegeben und alle Hindernisse „beseitigt sind, so trachtet jede Kraft von Natur und ohne „Anstrengung, intensiv und protensiv, ein gewisses bestimmtes „Maximum freier Energie zu betätigen. Dieses bestimmte „Maximum freier Energie äußert sie also spontan. Wenn ein „geringeres Maß als dieses wirklich ausgeübt wird, so ist eine „gewisse Quantität des Triebes gewaltsam unterdrückt worden, „während, wenn ein größeres Maß als dieses wirklich zur Ausübung gekommen ist, eine gewisse Quantität (*nisus*) mit „Gewalt in der Kraft erregt worden ist. Der Ausdruck „spontan‘ hat also zur Bedingung, daß die Ausübung der „Kraft nicht gewaltsam über die richtige Grenze, über das „natürliche Maximum hinaus getrieben worden ist, bis zu dem „sie, sich selbst überlassen, frei emporschnellt. Was ferner den „Ausdruck ‚ungehemmt‘ betrifft, so bestimmt dieser, daß die „Bedingungen, die erforderlich sind, um dieses Emporschnellen „der Kraft zu ermöglichen, erfüllt und alle Hemmnisse beseitigt „worden sind. Dies postuliert natürlich die Anwesenheit eines „Gegenstandes.“

Mit spontaner und ungehemmter Ausübung einer Fähigkeit ist also, wie es scheint, die Ausübung gemeint, die statt-

¹⁾ Lectures II, 441.

findet, wenn „alle Bedingungen erfüllt“ und „alle Hindernisse entfernt“ sind. Wir wollen dies auf einen besonderen Fall anwenden. Ich schmecke in verschiedenen Momenten zwei verschiedene Gegenstände, eine Orange und Rhabarber. In beiden Fällen sind alle Bedingungen erfüllt: der Gegenstand ist gegenwärtig und in Berührung mit meinen Organen: und in beiden Fällen sind alle Hindernisse gegen die ungezwungene und natürliche Einwirkung des Gegenstandes auf meine Geschmacksorgane entfernt. Dennoch ist das Ergebnis in dem einen Fall eine Lust, im anderen eine Empfindung von Ekel. Nach Hamiltons Theorie hätte es in beiden Fällen Lust sein müssen; denn in keinem von beiden wird die freie Tätigkeit meines Geschmacksinnes durch irgend etwas gestört.

Hamilton kann diesen Einwand schwerlich übersehen haben. Er würde wahrscheinlich die Antwort gegeben haben, daß, was den Rhabarber anbelangt, der Gegenstand selbst geeignet war, die Geschmacksfähigkeit zu stören und einen viel höheren Grad von Tätigkeit von ihr zu verlangen (oder einen geringeren, denn ich möchte nicht auf mich nehmen zu sagen, welchen), als von der Orange gefordert wird. Wo aber ist der Beweis dafür, und was bedeutet gar die Behauptung? Einen höheren Grad von welcher Tätigkeit? Von der Tätigkeit des Schmeckens? Wenn es diese ist, so würde eine Unlust sich von einer Lust nur dadurch unterscheiden, daß sie mehr (oder vielleicht weniger) intensiv ist. Ist die Tätigkeit, die er im Sinne hat, irgend ein verborgener Prozeß in dem Organ? Aber welchen Grund gibt es zu behaupten, daß in einem unangenehmen Geschmack irgend welche größere Tätigkeit auf seiten des Organs oder des Geschmacksinnes vorhanden ist, als in einem angenehmen? Es ist vielleicht wahr, daß mehr als eine gewisse Quantität von Tätigkeit immer Unlust erregt: jede Empfindung, die über einen gewissen Grad gesteigert wird, kann zu einer Unlust werden. Den umgekehrten Satz aber zu glauben, daß überall, wo Unlust ist, ein Übermaß von Tätigkeit vorhanden ist (oder ein Mangel, denn diese Alternative hat man uns geboten), sehe ich keinen Grund. Überdies würde er, wenn zugegeben, die Konsequenz einzuschließen scheinen, daß in jedem Fall von Unlust ein geringerer oder ein höherer Grad der Ursache, die sie hervorbringt, angenehm ist, was sicherlich nicht wahr ist; so wahr es auch sein mag, daß in vielen Fällen

organischer Lust (namentlich wenn es sich um den Geschmack und um Gerüche handelt) eine geringere oder gröfsere Menge der Substanz, welche die Lust hervorbringt, entweder geschmacklos oder positiv unangenehm ist.

Unser Autor weifs mehr als zur Hälfte, dafs seine Theorie zusammenbricht, sobald sie auf Lust oder Unlust angewandt wird, die einander heterogen sind; denn er sagt:¹⁾ „wenn „man von uns verlangt, genau und im einzelnen zu erklären, „warum z. B. die Rose diese Empfindung eines Geruches, Assa- „foetida jene andere hervorbringt usw., und anzugeben, in „welcher besonderen Tätigkeit die vollkommene oder angenehme, „und die unvollkommene oder unangenehme Wirksamkeit eines „Organs besteht, so müssen wir sofort unsere Unwissenheit „bekennen.“ Er schiebt die Verantwortlichkeit für den Mifs- erfolg nicht auf seine Theorie, sondern auf die allgemeine Unerklärbarkeit letzter Tatsachen. „Ebenso aber verhält es „es sich mit allen unseren Versuchen, irgend eines der letzten „Phänomene der Schöpfung zu erklären. Im allgemeinen mögen „wir von vielem, im einzelnen können wir selten von etwas „Rechenschaft geben; denn bald versteigen wir uns zu Tatsachen, „die jenseits unserer Macht der Analyse und der Beobachtung „liegen.“

Dies scheint mir auf seiten unseres Autors eine sehr irrige Auffassung dessen zu sein, was mit Fug und Recht von einem Theoretiker verlangt werden kann. Er ist nicht berechtigt, auf einer Klasse von Phänomenen eine Theorie zu konstruieren, sie auf eine andere Klasse auszudehnen, für die sie nicht paßt, und sich damit zu entschuldigen, dafs, wenn wir sie ihr nicht anpassen können, der Grund in der Unerklärbarkeit letzter Tatsachen liegt. Newton ist mit seiner Gravitationstheorie nicht in dieser Weise vorgegangen. Er machte es zu einer absoluten Bedingung für die Annahme der Theorie, dafs sie passe; und als er sie infolge unrichtiger Daten nicht völlig passend gestalten konnte, gab er die Spekulation während vieler Jahre auf. Wenn der Geruch einer Rose und der Geruch von Assafoetida letzte Tatsachen sind, so mag es sein. In dem Falle aber ist es unnütz, eine Theorie zu ihrer Erklärung aufzustellen. Wenn wir aber eine Theorie vorschlagen, so sind wir verpflichtet, alles, was sie

¹⁾ Lectures II, 495.

behauptet, zu beweisen; und dies ist im vorliegenden Fall, daß das Organ, wenn es eine Rose riecht, in „vollkommener“ Tätigkeit, wenn es aber Assafoetida riecht, in „unvollkommener“ Tätigkeit, d. h. entweder in größerer oder geringerer als vollkommener Tätigkeit ist. Es ist nicht philosophisch, dies zu behaupten und sich auf die Unbegreiflichkeit des Gegenstandes als einen Erlaß des Beweises zurückzuziehen. Was ein Hindernis ist, eine Theorie zu beweisen, sollte auch ein Hindernis sein, sie zu behaupten.

Welcher Sinn kann in der Tat einer vollkommenen und einer unvollkommenen Tätigkeit, wie die Ausdrücke hier gebraucht sind, beigelegt werden? Vollkommenheit oder Unvollkommenheit wird behandelt wie eine Frage der Quantität: eine Tätigkeit wird vollkommen genannt, wenn genau die richtige Quantität, unvollkommen, wenn entweder mehr oder weniger vorhanden ist. Was aber ist die Probe für die richtige oder unrichtige Quantität, wenn nicht die Lust oder die Unlust, die sie begleiten? Die Theorie kommt darauf hinaus, daß Lust oder Unlust gefühlt wird, je nachdem die Tätigkeit das geeignete Maß besitzt, die eine oder die andere hervorzubringen. In dieser wichtigen Art die Phänomene zu erklären, war Aristoteles, einer der größten der bekannten Denker, unserem Autor vorausgegangen. Aristoteles aber müßte mehr als ein Mensch gewesen sein, wenn er bei dem Stande des Wissens und der wissenschaftlichen Bildung seiner Zeit Fehler vermieden hätte, gegen die selbst jetzt sich kaum jemand vollständig zu schützen vermag. Die Theorie des Aristoteles, die, wie unser Autor sie versteht, sich nur wenig von seiner eigenen unterscheidet, wird von Hamilton in folgenden Worten dargelegt:¹⁾ „Wenn z. B. „ein Sinn vollkommen gesund ist und sich ihm ein passender „Gegenstand vollkommenster Art darbietet, so wird die vollkommenste Energie entfaltet, die in jedem Moment ihrer Dauer „von Lust begleitet ist. Dasselbe trifft zu in der Funktion der „Einbildung, des Denkens usw. Lust ist die Begleiterin überall „da, wo die Kräfte und Gegenstände an sich vollkommen sind „und zwischen diesen eine entsprechende Relation besteht.“ Die Bedingungen, von denen nach dieser Erklärung die Lust abhängt, sind die Gesundheit des Sinnes und die Vollkommenheit

¹⁾ Lectures II, 452.

des ihm dargebotenen Gegenstandes. Das heißt einfach, die Tatsache zu ihrer eigenen Theorie machen. Wann ist ein Sinn vollkommen gesund und sein Gegenstand vollkommen? Die Funktion eines Sinnes ist eine zweifache: als eine Quelle der Erkenntnis und des Fühlens. Wenn die gemeinte Vollkommenheit in der Funktion des Erkennens liegt, so ist die Lehre, daß die Lust von dieser abhängt, offenbar irrig. Nach Hamilton ist sie sogar das Umgekehrte der Wahrheit; denn er behauptet, daß die durch einen Sinnesakt gegebene Erkenntnis und das sie begleitende Gefühl in umgekehrtem Verhältnis zu einander stehen. Es bleibt also die Annahme, daß die Vollkommenheit, von der Aristoteles sprach, die Vollkommenheit war nicht in Bezug auf Erkenntnis, sondern auf das Gefühl. Sie kann indessen nicht in der Schärfe des Gefühls bestehen, denn unsere schärfsten Gefühle sind Schmerzen. Worin also besteht sie? In der Annehmlichkeit des Gefühls; und die Theorie sagt uns nur, daß Lust das Ergebnis eines angenehmen Zustandes des Sinnes und einer Lust verursachenden Qualität des ihm dargebotenen Gegenstandes ist. Aristoteles und Hamilton haben diese Lehre allerdings nicht selbst so dargestellt; aber sie reduzierten sie hierauf durch die Behauptung, daß Lust und Unlust von der vollkommenen oder unvollkommenen Sinnes-tätigkeit abhängen, wo es kein Kriterium von unvollkommener oder vollkommener Tätigkeit gab, außer daß sie Unlust oder Lust erzeugten.

Da die Theorie unseres Autors, als ein Resumé der allgemeinen Bedingungen von Lust und Unlust betrachtet, so offenbar inadäquat ist, so ist dies nicht der Ort, die losen Bruchstücke wertvollen Denkens aufzusuchen, die hier und da zerstreut darin zu finden sind. Derartige vereinzelte Wahrheiten können von einem fähigen Menschen auf jeder Wanderung durch die Phänomene der menschlichen Natur gesammelt werden. Was Hamilton von den verschiedenen Klassen geistiger Lust und Unlust sagt, ist, wenn auch kurz, doch sehr zum Denken anregend. Um einen richtigen Gebrauch von den Winken zu machen, die er für die Erklärung der Lust gibt, die aus der Erhabenheit und Schönheit hervorgeht, würde ein tiefes Studium und ein weiter Überblick über den Gegenstand und die betreffenden Spekulationen anderer Denker erforderlich sein. Die Frage hat keinen direkten Zusammenhang mit irgend

einer anderen von denjenigen, die in dem vorliegenden Bande erörtert worden sind, und nur einen geringen mit den Verdiensten Hamiltons als Philosoph. Denn die Kürze, mit der er sie behandelt, gibt Grund zu glauben, daß er ihr nicht dasjenige Maß des Denkens gewidmet hatte, das seine Meinung berechtigen würde, den Rang einer philosophischen Theorie in Anspruch zu nehmen.

Kapitel 26.

Von der Freiheit des Willens.

Die letzte der drei Klassen der geistigen Phänomene, die des Begehrens (conation), mit anderen Worten, des Verlangens und des Willens (desire and will) ist in den letzten Seiten von Hamiltons letzter Vorlesung nur eben begonnen worden; mag es nun sein, daß er in den vielen Jahren, während deren er in der Klasse lehrte, nie über diesen Punkt hinausgekommen, oder daß sein Vortrag im letzten Teil des Kursus ein rein mündlicher gewesen und nicht erhalten worden ist. Auch in keiner seiner Schriften hat er diesen Gegenstand *ex professo* behandelt, obwohl er es zweifellos getan haben würde, wenn seine Gesundheit ihm gestattet hätte, die Dissertationen über Reid zu vollenden. Infolgedessen wissen wir wenig, welches seine Meinungen über irgend eines der Themata waren, die in diesem Zweig der Psychologie enthalten sind, mit Ausnahme der *verata quaestio* der Willensfreiheit, über die er nicht umhin konnte, in verschiedenen Teilen seiner Werke sowohl von seiner Meinung als auch von den Gründen, auf die er sie stützte, Andeutungen zu geben. Die Lehre vom freien Willen war bei ihm in der Tat eine so grundlegende, daß man sie als die Idee betrachten darf, die im Mittelpunkt seines Systems steht, als die bestimmende Ursache der meisten seiner philosophischen Ansichten und insbesondere jener beiden, die im vollkommensten Sinne Ausflüsse seines eigenen Geistes sind: des Gesetzes des Bedingten und seiner eigentümlichen Kausalitätstheorie. Schon zu Anfang seiner Vorlesungen, in seinen einleitenden Bemerkungen über den Nutzen des Studiums der Metaphysik.

bereitet er den Boden für den Gegenstand. Er erhebt für die Metaphysik den Anspruch, und gründet ihn auf die Lehre vom freien Willen, daß sie das einzige Mittel sei, „durch das unsere „Vernunft ohne sonstigen Beistand zur Erkenntnis eines Gottes „emporsteigen könne.“¹⁾ Er unterstützt diese Behauptung durch eine Beweisführung, die, wie mir scheint, für die Mehrzahl der Gläubigen überraschend sein muß.

„Die Gottheit“, sagt er, „ist nicht ein Gegenstand unmittelbarer Betrachtung (contemplation); als existierend und an sich „ist sie uns unerreichbar. Wir können sie nur mittelbar durch „ihre Werke erkennen, und sind nur berechtigt, ihre Existenz „als eine gewisse Art von Ursache vorauszusetzen, die notwendig ist, einen gewissen Zustand der Dinge, von deren „Realität uns, wie man annimmt, unsere Fähigkeiten unterrichten, zu erklären. Da somit die Bejahung eines Gottes ein „Rückschluß von der Existenz einer besonderen Klasse von „Wirkungen auf die Existenz einer besonderen Art von Ursache „ist, so ist es evident, daß das ganze Argument sich um die „Tatsache dreht: existiert in der Tat ein Zustand der Dinge, „der nur durch die Wirksamkeit einer göttlichen Ursache „möglich ist? Denn wenn nachgewiesen werden kann, daß ein „solcher Zustand nicht tatsächlich existiert, dann ist unser „Schluß auf die Art der Ursache, die zu seiner Erklärung „erforderlich wäre, notwendigerweise nichtig.

„Dies vorausgesetzt, will ich nun nachweisen, daß die „Klasse von Phänomenen, die jene Art von Ursache, die wir „Gottheit nennen, erfordert, ausschließlich in den Phänomenen „des Geistes gegeben ist; daß die Phänomene der Materie an „sich genommen (man beachte die Beschränkung ‚an sich genommen‘), weit entfernt einen Schluß auf die Existenz eines „Gottes zu rechtfertigen, im Gegenteil ein Argument für seine „Verneinung begründen würden; daß das Studium der Außenwelt, zusammen mit dem der Innenwelt und in Unterordnung „unter dieses genommen, nicht allein seine atheistische Tendenz „verliert, sondern in dieser Unterwerfung uns zu dem großen „Schlusse führen kann, von dem es, sich selbst überlassen, uns „abbringen (dissuade) würde.“

Der Schluß, durch den er diese Behauptung zu bestätigen

¹⁾ Lectures I, 25 ff.

glaubt, ist folgender. Ein Gott ist nur ein Schluss aus der Natur, eine als notwendig angenommene Ursache, um Phänomene zu erklären. Schicksal oder Notwendigkeit, ohne einen Gott, könnte die Phänomene der Materie erklären. Nur der Mensch als freie Intelligenz erfordert, um seine Existenz zu erklären, die Hypothese eines Schöpfers, der eine freie Intelligenz ist. Wenn unser Bewusstsein (feeling) der Freiheit nur eine Illusion, unsere Intelligenz nur ein Ergebnis materialer Organisation ist, so sind wir berechtigt zu schliessen, dafs auch im Universum die Phänomene der Intelligenz und Absicht (design) in letzter Analyse die Produkte roher Notwendigkeit sind. Da die Existenz an sich uns unbekannt ist, können wir ihren Charakter nur aus der besonderen Ordnung erschliessen, die sich uns innerhalb der Sphäre unserer Erfahrung darbietet, was im vorliegenden Falle Beobachtung unseres eigenen Geistes bedeutet. Wenn deshalb unsere Intelligenz durch ein blindes Geschick hervorgebracht und beschränkt wird, so kann man schliessen, dafs das gleiche auch von der göttlichen Intelligenz wahr ist. Wenn dagegen die Intelligenz im Menschen eine freie, von der Materie unabhängige Macht ist, so können wir dasselbe rechtmäfsig von der Intelligenz schliessen, die sich im Universum offenbart. Ferner gibt es streng genommen überhaupt keinen Gott, wenn es nicht einen moralischen Regierer der Welt gibt. „Nun ist es erstens „selbst-evident,¹⁾ dafs es, wenn es keine moralische Welt gibt, „auch keinen moralischen Regierer einer solchen Welt geben „kann; und zweitens, dafs wir weder einen Grund haben noch „haben können, an die Realität einer moralischen Welt zu „glauben, aufser sofern wir selbst moralisch Handelnde sind. . . „Worin besteht aber der Charakter des Menschen als eines „moralisch Handelnden? Der Mensch ist ein moralisch Handelnder „nur, sofern er für seine Handlungen verantwortlich, mit anderen „Worten, sofern er der Gegenstand von Lob oder Tadel ist; und „dies ist er nur insofern, als ihm eine Richtschnur der Pflicht „vorgeschrieben und er imstande ist, in Übereinstimmung mit „ihren Vorschriften zu handeln oder nicht zu handeln. Die „Möglichkeit der Moralität hängt also von der Möglichkeit der „Freiheit ab. Denn wenn der Mensch nicht ein frei Handelnder „ist, so ist er nicht der Urheber seiner Handlungen und hat

¹⁾ Lectures I, 32, 33.

„deshalb keine Verantwortlichkeit, überhaupt keine moralische „Persönlichkeit.“¹⁾

Um alle die berechtigten Einwände voll zu entwickeln, die allein gegen diese These erhoben werden könnten, würde ein langes Kapitel erforderlich sein. Erstens der Kniff, den Schüler zur Annahme eines metaphysischen Dogmas durch das Versprechen oder die Drohung zu überreden, daß es das einzige gültige Argument für einen vorausgegangenen Schluß bilde, widerstrebt — man mag den Schluß für noch so wichtig halten — nicht allein allen Regeln des Philosophierens, sondern ist ein grober Verstoß gegen die Moralität der philosophischen Untersuchung. Die eifrigen Versuche fast jedes Autors über Metaphysik, ein religiöses Vorurteil zugunsten der Theorie, die er vertritt, zu schaffen, sind ein sehr ernster Übelstand in der Philosophie. Wenn ich mir gestatten wollte, selbst nur in der Erwiderung einem so schlechten Beispiele zu folgen, so könnte ich die Verteidiger der Religion vor der Gefahr warnen, nacheinander jede einzelne ihrer Evidenzen für eine andere zu opfern. Man hat mit Recht bemerkt, daß unter den allgemein angenommenen Argumenten zum Beweise natürlicher Religionen oder der Offenbarung nicht ein einziges ist, dessen formale Verdammung nicht aus den Schriften aufrichtig religiöser Denker entnommen werden könnte. Ich bin weit entfernt, ihnen dies als einen Gegenstand des Tadels anzurechnen. Die Verwerfung dessen, was sie für schlechte Argumente halten, muß immer ehrenvoll für sie sein, wenn sie durch ein ehrliches Befolgen der Eingebungen ihrer Vernunft zu ihr gelangen, und nicht durch selbstsüchtige Bevorzugung ihrer eigenen besonderen Art des Beweises. Sieht man aber die Frage als eine Frage der Klugheit an, so würden sie weise handeln, soviel sie sonst auch aufgeben mögen, sich nicht von dem Argument der Absicht (Design) zu trennen. Denn erstens ist es das beste und außerdem das bei weitem überzeugendste. Es dürfte schwer sein, ein stärkeres Argument zugunsten des Theismus zu finden, als daß das Auge durch jemand gemacht worden sein muß, der sieht, und das Ohr durch jemand, der hört. Wenn es nach alledem Hamilton oder sonst jemand gefällt, zu sagen, daß, wenn wir nicht an

¹⁾ Siehe auch eine Stelle in dem Essay über das Studium der Mathematik, Discussions, S. 307 und 308.

den freien Willen glauben, das Wesen, das nach der Hypothese das Ohr und das Auge machte, kein Gott ist; oder daß die Güte Gottes als das Ergebnis einer Notwendigkeit zu betrachten, die schon nach dem Sinn einer ersten Ursache nur eine Notwendigkeit seiner eigenen Natur, eine Liebe des Guten sein kann, die ein Teil seiner selbst und untrennbar von ihm ist, verneinen heißt, daß er ein moralisches Wesen ist: dann bleibt uns in der Tat nichts übrig, als mit gleicher Bestimmtheit das Gegenteil zu behaupten; denn die beiden Parteien werden nie imstande sein, sich über den Sinn der Ausdrücke zu einigen.

Dies ist nur eine Probe unter vielen von der schlechten Logik, die Hamiltons Versuch nachzuweisen durchzieht, daß der Theismus von der Annahme seiner Lieblingslehre abhängt. Durchweg verfährt er nach der Voraussetzung, daß die fälschlich Notwendigkeitslehre¹⁾ genannte Lehre dasselbe sei wie Materialismus. Er behandelt diese Meinungen als genau gleichbedeutend.²⁾ Jedoch können zwei Lehren nicht verschiedener sein. Reid, ein Feind beider, behauptet, daß Notwendigkeit, „weit entfernt ein direkter Schluß zu sein“, vom Materialismus „keine Unterstützung erhalten kann.“³⁾ Nichtsdestoweniger mag es wahr sein, daß die Materialisten immer oder in der Regel Necessitarier sind; und es wird nicht geleugnet, daß viele Necessitarier Materialisten sind. Aber fast alle Theologen der Reformation, mit Luther anzufangen, und die ganze Reihe der durch Jonathan Edwards repräsentierten kalvinistischen Theologen liefern Beweise, daß die aufrichtigsten Spiritualisten

¹⁾ Hamilton sowohl als auch Mansel bezeichnen sie zuweilen mit dem deutlicheren Namen ‚Determinismus‘. Sobald sie es aber mit der Lehre selbst zu tun haben, nennen beide sie gewöhnlich entweder ‚Notwendigkeit‘ oder, weniger entschuldigbar, ‚Fatalismus‘. Die Wahrheit ist, daß die Gegner der Lehre die Assoziationen nicht entbehren können, die durch den Doppelsinn des Wortes ‚Notwendigkeit‘ erzeugt werden, das in dieser Anwendung nur ‚Unveränderlichkeit‘, in seinem gewöhnlichen Gebrauch aber ‚Zwang‘ bezeichnet (Siehe „System der Logik“, Buch VI, Kap. 2).

²⁾ „Der Atheist, der behauptet, daß Materie oder Notwendigkeit „das ursprüngliche Prinzip von allem, was ist, bildet“ (Lectures I, 26, 37). „Diejenigen, die nicht zugeben, daß Geist Materie ist, die behaupten, daß „dem Menschen ein Prinzip des Handelns innewohnt, das höher ist als die „Bestimmungen einer physischen Notwendigkeit, eines rohen oder blinden „Schicksals.“ — (Ebenda.) Das ganze Argument auf Seite 31 desselben Bandes.

³⁾ Reids Werke, herausgegeben von Hamilton, S. 635.

die Lehre der sogenannten Notwendigkeit folgerichtig vertreten können. Von solchen Spiritualisten besitzen wir ein berühmtes Beispiel in Leibniz, von Condillac¹⁾ oder Brown ganz zu schweigen. Sie glauben, daß der Mensch ein spirituelles Wesen sei, das nicht von der Materie abhängig, aber dennoch in Bezug auf seine Handlungen, wie in jeder anderen Hinsicht, dem Kausalgesetz unterworfen ist, indem seine Wollungen nicht selbstverursacht sind, sondern durch spirituelle Antezedentien (Begierden, Ideenassoziationen usw.), die alle spirituell sind, wenn der Geist spirituell ist, derart bestimmt werden, daß, wenn die Antezedentien dieselben sind, auch die Wollungen immer dieselben sein werden. Notwendigkeit aber mit Materialismus zu verwechseln, ist, obwohl ein historischer und psychologischer Irrtum, für Hamiltons Argument unerläßlich; denn mit seiner ganzen Plausibilität hängt es von dem Bilde ab, das er von einem der „rohen Notwendigkeit“ rein materialen Charakters unterworfenen Gott zeichnet. Denn wenn die von menschlichen Handlungen prädierte Notwendigkeit nicht eine materiale, sondern eine spirituelle Notwendigkeit ist; wenn die Behauptung, daß der tugendhafte Mensch aus Notwendigkeit tugendhaft ist, nur bedeutet, daß er es ist, weil er eine Abweichung von der Tugend mehr fürchtet als jedwede persönliche Konsequenz: so liegt nichts Widersinniges oder Böses darin, eine ähnliche Anschauung von der Gottheit zu fassen und zu glauben, daß sie durch die Liebe zum Guten und dem Abscheu vor dem Schlechten, die in ihrer eigenen Natur liegen, gezwungen ist, das zu wollen, was gut ist.

Noch ein anderer Irrtum liegt an der Wurzel des Arguments unseres Autors, nämlich zu schliessen, daß alles, was durch Beobachtung und Analyse als ein Gesetz der menschlichen Intelligenz gegeben ist, für ein absolutes, sich auf die göttliche Intelligenz ausdehnendes Gesetz gehalten werden muß. Er sagt richtig, daß die göttliche Intelligenz nur eine Voraussetzung ist, die Phänomene des Universums zu erklären; und daß wir nur durch Analogie mit den Wirkungen des menschlichen Intellektes berechtigt sein können, den Ursprung dieser Phänomene auf eine Intelligenz zu beziehen. Darf aber diese Ana-

¹⁾ Daß Condillac ein Spiritualist war, geht aus dem Kapitel über „die Seele“ hervor, welches das erste Kapitel seiner „Art de penser“ bildet.

logie bis zu einer vollständigen Identität der Bedingungen und Arten des Handelns zwischen der menschlichen und der göttlichen Intelligenz geführt werden? Zieht Hamilton diesen Schluss in irgend einem anderen Falle? Im Gegenteil: er hält uns für verpflichtet zu glauben, daß die Gottheit, ob als Wille oder als Intelligenz, absolut ist, unbeschränkt durch Bedingungen irgend welcher Art, obgleich sie als solche für uns weder erkennbar noch denkbar ist. Und wenn ich auch nicht die Verpflichtung anerkenne etwas zu glauben, was weder erkannt noch gedacht werden kann, so kann ebensowenig zugegeben werden, daß der göttliche Wille nicht frei sein könne, wenn der unsrige es nicht ist, nicht mehr, als daß die göttliche Intelligenz die Wahrheiten der Geometrie nicht durch direkte Intuition erkennen könne, weil wir genötigt sind, uns durch die zwölf Bücher des Euklid mühsam zu ihnen hindurch zu arbeiten.

Soviel über Hamiltons Versuch zu beweisen, daß jemand, der den freien Willen bezweifelt, sich mit dem Glauben an einen Gott nicht befassen darf. Wir wollen nun seine Anschauung von der Lehre selbst und von der Evidenz für sie betrachten.

Seine Auffassung der Kontroverse ist eigenartig, steht aber in Einklang mit seiner Philosophie des Bedingten, zu der er in der Tat hauptsächlich durch die angenommenen Erfordernisse dieser Frage angeregt worden zu sein scheint. Er ist der Meinung, daß freier Wille und Notwendigkeit beide undenkbar sind: freier Wille, weil er voraussetzt, daß Wollungen ohne Ursache entstehen,¹⁾ weil er einen absoluten Anfang behauptet,

¹⁾ Hamilton hält es für eine richtige Darstellung der Lehre vom freien Willen, daß sie unsere Wollungen als unverursacht annimmt. Der „Inquirer“ (S. 45) betrachtet aber diese Darlegung als falsch und meint, die wirkliche Lehre vom freien Willen sei, daß „Ich“ die Ursache bin. Ich ziehe die andere Ausdrucksweise vor, weil sie mehr in Einklang mit dem sonstigen Gebrauch des Wortes ‚Ursache‘ steht. Wenn wir das Wort annehmen, so müssen wir zugleich mit ihm auch das anerkannte Kausalitätsgesetz annehmen, nämlich daß auf eine Ursache, welche in allen Fällen dieselbe ist, immer dieselben Wirkungen folgen. Nach der Theorie des freien Willens aber ist das „Ich“ dasselbe, und alle die anderen Bedingungen sind dieselben, und dennoch kann es sein, daß die Wirkung nicht allein verschieden, sondern entgegengesetzt ist. Denn statt zu sagen, daß „Ich“ die Ursache bin, müßte der „Inquirer“ mindestens sagen, irgend ein Zustand oder Modus des Ich, der verschieden ist, wenn die Wirkung verschieden ist; obwohl man sich nur

der, wie unser Autor, wie wir wissen, meint, für den menschlichen Geist unmöglich denkbar sei. Andererseits ist der Geist ebenso unfähig, sich ein unendliches Zurückgehen zu denken, eine Verursachungskette, die bis in alle Ewigkeit zurückreicht. So enthalten beide Theorien, die eine ebenso wie die andere, Schwierigkeiten, die für die menschlichen Fähigkeiten unüberwindlich sind. Die Undenkbarkeit eines Dinges ist indessen, wie Hamilton uns oft gesagt hat, kein Beweis, daß es nach den Gesetzen des Universums unmöglich sei. Im Gegenteil, es kommt oft vor, daß beide Seiten einer Alternative gleich unfassbar für uns sind, während wir ihrer Natur nach gewiß sind, daß die eine oder die andere wahr sein muß. Eine solche Alternative besteht nach Hamilton zwischen den widerstreitenden Lehren des freien Willens und der Notwendigkeit. Nach dem Gesetz des ausgeschlossenen Dritten muß die eine oder die andere wahr sein; und da die Undenkbarkeit, als beiden gemeinsam, gegen die eine nicht mehr wirkt als gegen die andere, so wirkt sie gegen keine von beiden. Das Zünglein der Wage muß sich also nach der Seite wenden, für die eine positive Evidenz vorhanden ist. Zugunsten des freien Willens haben wir das deutliche Zeugnis des Bewußtseins; vielleicht direkt, obwohl er mit einem Schein von Zweifel darüber spricht,¹⁾ jedenfalls aber indirekt, indem Freiheit in dem Bewußtsein der moralischen Verantwortlichkeit einbegriffen ist. Da für die andere Theorie eine entsprechende Evidenz nicht vorhanden ist, so muß die Lehre vom freien Willen das Übergewicht erhalten. „Wie es möglich ist,²⁾ daß der Wille frei sei, muß uns bei der „gegenwärtigen Beschränkung unserer Fähigkeiten ganz unfassbar bleiben. Wir können uns keinen absoluten Anfang denken; „wir können uns also auch keine freie Wollung denken. Eben- „sowenig aber können wir uns die Alternative denken, nach der „die Freiheit verneint, die Notwendigkeit bejaht wird. Und „zugunsten unserer moralischen Natur ist uns die Tatsache.

schwer vorstellen kann, was für ein Zustand oder Modus dies sein könnte, wenn es nicht ein Wille zu wollen ist (ein Begriff der so mit Recht von Hobbes lächerlich gemacht worden ist). Ich bleibe deshalb dabei, mit Hamilton zu sagen, daß nach der Lehre vom freien Willen die Wollungen von der Verursachung gänzlich frei sind.

¹⁾ Anmerkungen zu Reid, S. 599, 602, 624.

²⁾ Lectures II, 412, 413.

„dafs wir frei sind, in dem Bewußtsein eines Gesetzes der
 „Pflicht, das keine Kompromisse kennt, in dem Bewußtsein
 „unserer moralischen Verantwortlichkeit gegeben. Diese Tat-
 „sache der Freiheit kann aus dem Grunde, dafs sie unfafsbar
 „ist, nicht widerlegt werden; denn die Lehre vom Bedingten
 „beweist gegen die Necessitarier, dafs etwas wahr sein kann,
 „ja wahr sein muß, auch wenn der Geist völlig unfähig ist,
 „sich die Möglichkeit zu konstruieren, während sie zeigt, dafs
 „der Einwand der Unfafsbarkeit die Lehre des Fatalismus nicht
 „weniger trifft, als die Lehre vom freien Willen.“

Die Undenkbarkeit der Lehre vom freien Willen wird von unserem Autor nicht allein aus dem eben angeführten allgemeinen Grunde unserer Unfähigkeit, uns einen absoluten Anfang zu denken, behauptet, sondern aus dem weiteren und speziellen Grunde, dafs der Wille von Motiven bestimmt wird. Bei Wiederholung der vorstehenden Stelle für den Anhang zu seinen „Discussions“ machte er den folgenden Zusatz:¹⁾ „Eine „Bestimmung durch Motive kann nach unserer Auffassung sich „von Nötigung nicht frei machen. Ja, müßten wir sogar etwas „als wahr zugeben, was wir nicht für möglich halten können, „so würde immer die Lehre eines motivlosen Wollens nur „Kasualismus sein; und die freien Akte eines indifferenten „Willens sind moralisch und rationell ebenso wertlos wie „die vorausbestimmten passiven Zustände eines determinierten „Willens.“²⁾ Wie also — ich wiederhole es — moralische Freiheit im Menschen oder in Gott möglich ist, sind wir gänzlich „unfähig spekulativ zu verstehen. . . . Das Schema der Freiheit aber ist nicht in höherem Grade undenkbar, als das „Schema der Notwendigkeit. Denn während der Fatalismus

¹⁾ Appendix to Discussions, S. 624, 625.

²⁾ In demselben Sinne an einer anderen Stelle: „Dafs eine motivlose „Wollung, obwohl undenkbar, wenn sie gedacht würde, als moralisch wertlos „gedacht werden würde, zeigt unsere Unfähigkeit nur um so klarer“ (Appendix to Discussions, S. 614, 615). Und in einer Anmerkung zu Reid, (S. 602): „Ist der Mensch eine ursprüngliche indeterminierte Ursache der „Determination seines Willens? Wenn er es nicht ist, so ist er kein frei „Handelnder, und das Schema der Notwendigkeit ist zugegeben. Wenn er „es ist, so ist es erstens unmöglich, sich die Möglichkeit desselben zu denken; „und wenn zweitens die Tatsache, obwohl undenkbar, zugegeben wird, so ist „es unmöglich zu verstehen, wie eine Ursache, die durch kein Motiv bestimmt „wird, eine rationelle, moralische und verantwortliche Ursache sein kann.“

„ein Rückschlag von der aufdringlicheren Undenkbarkeit eines „absoluten Anfangs ist, eines Anfangs, von dessen Tatsächlichkeit die Lehre von der Freiheit ausgeht, zeigt sich, „dafs der Fatalist die gleiche aber weniger aufdringliche „Undenkbarkeit eines unendlichen Nicht-Anfangs übersieht, „auf dessen Behauptung seine eigene Notwendigkeitslehre zuletzt „beruhen mufs.“ Sie beruht auf nichts derartigem, wenn er, wie ein Necessitarier es darf, an eine erste Ursache glaubt. Was noch mehr ist, selbst wenn er nicht an eine erste Ursache glaubt: er stellt gar keine „Behauptung eines Nicht-Anfangs“ auf; er lehnt nur ab, einen Anfang zu behaupten, und ist deshalb nicht in der Lage, das zu behaupten, was undenkbar ist. Das ist indessen, wie Hamilton fortwährend erklärt, eine vollkommen haltbare Position, und zwar diejenige, die er zugeständenermaßen gerade in Bezug auf diesen Gegenstand für sich selbst vorzieht. Um indessen mit dem Zitat fortzufahren: „Als gleich undenkbar gleichen sich also die beiden entgegengesetzten, die beiden einseitigen Schemen theoretisch gegenseitig „aus. Praktisch aber gibt unser Bewußtsein des Sittengesetzes, „das ohne moralische Freiheit im Menschen ein lügnerischer „Imperativ sein würde, der Lehre von der Freiheit über die „Lehre vom Schicksal ein entschiedenes Übergewicht. Wir sind „frei im Handeln, wenn wir für unsere Handlungen verantwortlich sind.“

Hamilton ist der Ansicht, dafs in der Abwehr der gegenseitigen Angriffe beide Seiten gleich erfolglos sind. Die Argumente gegen beide sind, wie er meint, für die menschlichen Fähigkeiten unwiderlegbar. „Die Verfechter¹⁾ der sich gegenüberstehenden „Lehren sind unwiderstehlich im Angriff und zu gleicher Zeit „ohnmächtig in der Verteidigung. Jeder wird niedergehauen und „scheint unter den Streichen des Gegners zu sterben; jeder aber „gewinnt aus dem Tode des Feindes das Leben zurück und „beide sind, um ein Gleichnis zu entlehnen, wie die Helden in „Walhalla bereit, sich sofort von neuem in demselben unblutigen, „nie endigenden Kampf zu ergehen. Die Lehre von der „moralischen Freiheit kann nicht denkbar gemacht werden; „denn wir können uns nur das Bestimmte und Relative denken. „Wie bereits angegeben, besteht alles, was geschehen kann,

¹⁾ Anmerkung zu Reid, S. 602.

„darin, zu zeigen: 1) dafs wir für die Tatsache der Freiheit „unmittelbar oder mittelbar die Evidenz des Bewußtseins haben; „und 2) dafs es unter den Phänomenen des Geistes viele Tatsachen gibt, die wir als wirkliche zugeben müssen, von deren „Möglichkeit uns einen Begriff zu bilden wir aber gänzlich unfähig sind. Ich will nur bemerken, dafs die Tatsache der „Bewegung aus Gründen als unmöglich bewiesen werden kann, „die nicht weniger stark sind als die, aus denen man versucht „hat die Tatsache der Freiheit zu widerlegen.“ Diese „nicht „weniger starken Gründe“ sind nichts anderes als die Paralogismen, die wir in einem der letzten Kapitel untersucht haben, und bei denen unser Autor einen so überraschenden Mangel an jener Scharfsinnigkeit und Gewandtheit zeigte, die man von der allgemeinen Beschaffenheit seines Geistes erwarten mußte.

In Übereinstimmung mit diesen Ansichten setzt Hamilton in seinen Anmerkungen zu Reid schleunigst einen Dämpfer auf verschiedene Argumente dieses Philosophen gegen die Lehre von der sogenannten Notwendigkeit. Zu der Behauptung Reids, dafs Motive nicht Ursachen sind, dafs sie zwar auf das Handeln einwirken können, aber nicht handeln, bemerkt Hamilton: ¹⁾ „Wenn Motive „auf das Handeln einwirken, so müssen sie beitragen, eine gewisse „Wirkung auf den Handelnden hervorzubringen; und die Bestimmung zu handeln und auf eine gewisse Art zu handeln, „ist diese Wirkung. Sie sind also nach Reids eigener Ansicht „in dieser Beziehung Ursachen und zwar wirksame Ursachen. In dem Argument ist es einerlei, ob man sagt, dafs „die Motive einen Menschen bestimmen zu handeln, oder ob sie „auf ihn einwirken (d. h. ihn bestimmen), sich selbst zum Handeln „zu bestimmen.“ ²⁾ Es ist dies eine der feinsten Proben in den Schriften unseres Autors von einem Trugschlufs, der mit einem einzigen Schlag glatt durchgeschnitten wird.

Auf die Bemerkung Reids ferner, dafs oft Handlungen ohne jedes Motiv geschehen, oder wenn kein Motiv vorliegt, die angewandten Mittel anderen vorzuziehen, durch die derselbe Zweck hätte erreicht werden können, fragt Hamilton: ³⁾ „Können „wir uns irgend eine Handlung denken, für die nicht eine

¹⁾ Anmerkung zu Reid, S. 608.

²⁾ Im selben Sinne Discussions, Appendix on Causality, S. 614.

³⁾ Anmerkung zu Reid, S. 609.

„genügende Ursache oder ein Zusammentreffen von Ursachen
 „vorhanden war, weshalb der Mensch diese ausführte und keine
 „andere? Wenn nicht, so nenne man diese Ursache oder diese
 „Mitursachen das Motiv, und es ist nicht länger Streit darüber.“

Reid fragt: „Gibt es unter Menschen nichts derartiges,
 „wie Eigensinn, Laune oder Trotz?“ Hamilton erwidert:¹⁾
 „Sind aber alles dies nicht Triebe, und zwar vom Schicksal
 „beschiedene Triebe zu handeln oder nicht zu handeln? Dadurch
 „dafs wir einen Unterschied machen zwischen solchen Trieben
 „und Motiven im strengen Sinn des Wortes oder rationellen
 „Impulsen, kommen wir keinen einzigen Schritt vorwärts, die
 „Freiheit begreiflich zu machen.“

Nach Reid vollzieht sich die Bestimmung durch den
 Menschen, nicht durch das Motiv. „Aber“, fragt Hamilton,²⁾
 „wurde der Mensch durch kein Motiv zu dieser Bestimmung
 „determiniert? Entstand seine spezifische Wollung zu diesem
 „oder jenem ohne eine Ursache? Angenommen, dafs die Summe
 „der Einwirkungen (Motive, Neigungen und Triebe) auf die
 „Wollung $A = 12$ ist, und die Summe der Einwirkungen auf die
 „Gegenwollung $B = 8$: können wir uns denken, dafs die Be-
 „stimmung der Wollung A nicht eine notwendige sei? Dafs die
 „Wollung B die determinierte sei, können wir uns nur denken,
 „wenn wir annehmen, dafs der Mensch ein gewisses Supplement
 „von Einwirkungen schafft (aus dem Nichtsein ins Dasein ruft).
 „Diese Schöpfung aber ist, als aktuell oder an sich, undenkbar,
 „und wir müssen, selbst um die Möglichkeit dieses undenkbaren
 „Akts zu denken, irgend eine Ursache annehmen, durch die der
 „Mensch determiniert wird, ihn in Anwendung zu bringen. Im
 „Denken entgehen wir also nie der Bestimmung und der Not-
 „wendigkeit. Man wird bemerken, dafs ich diese Unfähigkeit
 „für den Begriff nicht als eine Widerlegung der Tatsache
 „des freien Willens betrachte.“ Sie ist es auch nicht. Wenn
 aber, wie unser Autor uns so nachdrücklich einschärft. „jede
 „Bemühung,³⁾ die Tatsache der Freiheit in den Bereich unserer
 „Vorstellungen zu bringen, nur das Ergebnis hat, dafs an ihre
 „Stelle eine mehr oder weniger verhüllte Form der Notwendigkeit

¹⁾ Anmerkung zu Reid, S. 610.

²⁾ Ebenda S. 611.

³⁾ Lectures I, 34.

„gesetzt wird“, so ist dies ein starkes Anzeichen, daß irgend eine Form von Notwendigkeit die Meinung ist, die uns naturgemäß durch unsere gesamte Lebenserfahrung eingegeben wird.¹⁾

Da Hamilton auf diese Weise, wie es häufig der Fall ist (und es gehört zu dem besten, was er tut), seinen Gegnern die Mühe gespart hat, seinen Freunden zu antworten, bleibt seine Lehre ausschließlich auf die Stützen gestellt, die er selbst für sie vorgesehen hat. In ihrer Untersuchung wollen wir uns vorerst vollständig auf seinen Standpunkt stellen und ihm die gleiche Undenkbarkeit der widerstreitenden Hypothesen eines unverursachten Anfangs und eines unendlichen Zurückgehens zugestehen. Diese Wahl zwischen Undenkbarkeiten wird uns aber nicht allein in Bezug auf Wollungen geboten. Wir sind, wie er nicht nur zugibt, sondern behauptet, an dieselbe Alternative in allen Fällen von Verursachung gebunden, welcher Art sie auch seien. In anderen Fällen aber finden wir den Weg aus dieser Schwierigkeit auf ganz verschiedene Weise. In jeder anderen Art von Tatsachen wählen wir nicht die Hypothese, daß das Ereignis ohne eine Ursache stattfand; sondern wir akzeptieren die andere Annahme, die eines Zurückgehens, wenn auch nicht bis zur Unendlichkeit, so doch gewöhnlich entweder bis zur Region des Unerkennbaren oder bis zu einer Universalursache. Denn da wir mit dieser nur in Hinsicht auf Attribute zu tun haben, die eine Relation zu demjenigen besitzen, dem sie voraufging, und nicht als etwas, dem selbst etwas voraufgegangen wäre, so dürfen wir diese Beziehung als eine letzte betrachten.

Was ist nun der Grund, daß wir in allen Dingen innerhalb des Bereichs unserer Erkenntnis, außer den Wollungen, diese Seite der Alternative wählen? Weshalb verzeichnen wir sie ohne Bedenken sämtlich als von Ursachen abhängig, von denen sie (um unseres Autors Ausdrucksweise zu gebrauchen)

¹⁾ Sich dieser Tatsache zu entziehen, ist so schwer, daß Hamilton selbst sagt (Lectures I, 188), „Freiwilliges Begehren ist eine Fähigkeit, die nur „durch Lust oder Unlust, durch eine Schätzung des relativen Werts der „Gegenstände zur Betätigung bestimmt werden kann.“ Wenn ich durch eine Schätzung des relativen Werts der Unschuld und der Befriedigung eines besonderen Verlangens bestimmt werde, die Unschuld der Befriedigung vorzuziehen: kann diese Schätzung, so lange sie unverändert ist, mich in Freiheit lassen, der Befriedigung in der Wahl den Vorzug vor der Unschuld zu geben?

notwendigerweise bestimmt werden, obwohl wir, wenn wir dies glauben, nach Hamilton glauben, daß es eine ebenso vollständige Undenkbarkeit ist wie die Annahme, daß sie ohne eine Ursache stattfinden? Offenbar deshalb, weil die Kausalitätshypothese, für so undenkbar er sie auch halten mag, den Vorteil besitzt, die Erfahrung auf ihrer Seite zu haben. Und wie oder durch welche Evidenz bestätigt sie die Erfahrung? Nicht dadurch, daß sie irgend einen *nexus* zwischen der Ursache und der Wirkung, einen zureichenden Grund (*ratio sufficiens*) in der Ursache selbst enthält, warum die Wirkung ihr folgen müßte. Kein Philosoph nimmt dies jetzt an und Hamilton lehnt es positiv ab. Was die Erfahrung zu erkennen gibt, ist die Tatsache einer unveränderlichen Sequenz zwischen jedem Ereignis und einer besonderen Vereinigung vorausgehender Bedingungen in solcher Art, daß, wo und wann nur immer diese Vereinigung von Antezedentien vorhanden ist, das Ereignis sicherlich eintritt. Von jedem „muß“ in dem Falle, von jeder Notwendigkeit außer der unbedingten Universalität der Tatsache wissen wir nichts. Dennoch entscheidet dieses aposteriorische „es geschieht“, obgleich es nicht durch ein apriorisches „es muß“ bestätigt wird, unsere Wahl zwischen den beiden Undenkbarkeiten und leitet uns zu dem Glauben, daß jedes Ereignis innerhalb des phänomenalen Universums mit Ausnahme der menschlichen Willkuren durch eine Ursache zur Wirklichkeit bestimmt wird. Die sogenannten Necessitarier verlangen nun die Anwendung derselben Regel des Urteilens auf unsere Willkuren. Sie behaupten, daß dieselbe Evidenz für sie vorhanden ist. Sie behaupten als eine Erfahrungswahrheit, daß Willkuren tatsächlich auf bestimmte moralische Antezedentien mit derselben Gleichförmigkeit und (wenn wir von den Umständen genügende Kenntnis haben) mit derselben Gewißheit folgen, wie physische Wirkungen auf physische Ursachen. Diese moralischen Antezedentien sind Begierden, Abneigungen, Gewohnheiten und Neigungen in Verbindung mit äußeren Umständen, die geeignet sind, diese inneren Triebe in Tätigkeit zu setzen. Alle diese sind wiederum Wirkungen von Ursachen, und zwar sind diejenigen, welche geistig sind, Folgen der Erziehung und anderer moralischer und physischer Einflüsse. Dies ist es, was die Necessitarier behaupten, und sie benutzen jede nur mögliche Art, durch welche die Wahrheit bestätigt werden

kann. Sie erproben sie an jedermanns Beobachtungen seiner eigenen Wollungen; an jedermanns Beobachtungen der freiwilligen Handlungen anderer, mit denen er in Berührung kommt; an der Macht, die ein jeder besitzt, Handlungen mit einem Grad von Genauigkeit vorauszusehen, der zu seiner voraufgegangenen Erfahrung und der Kenntniss der wirkenden Kräfte im Verhältnis steht, und zwar mit einer Gewissheit vorauszusehen, die derjenigen, mit der wir die gewöhnlichsten physischen Ereignisse voraussagen, oft gleich ist. Sie erproben sie ferner an den statistischen Ergebnissen der Beobachtung menschlicher Wesen, die in genügender Zahl handeln, um die Einflüsse auszuschalten, die nur auf einige Wenige wirken und im großen einander aufheben, so daß das Gesamtergebnis ungefähr dasselbe bleibt, als wenn die Wollungen der ganzen Masse allein durch solche bestimmende Ursachen beeinflusst worden wären, die ihnen allen gemeinsam waren. In Fällen dieser Art sind die Ergebnisse ebenso gleichförmig und können ebenso genau vorausgesagt werden wie in jeder physikalischen Untersuchung, in der die Wirkung von einer Vielheit von Ursachen abhängt. Die Fälle, in denen die Wollungen zu unsicher scheinen, um eine zuverlässige Voraussage zuzulassen, sind die, in denen unsere Kenntniss der vorher in Tätigkeit gewesenen Einflüsse so unvollständig ist, daß mit gleich unvollkommenen Daten dieselbe Ungewissheit in den Voraussagen des Astronomen und des Chemikers herrschen würde. Aus diesen Gründen wird behauptet, daß unsere Wahl zwischen den widerstreitenden Undenkbarkeiten in Bezug auf Wollungen dieselbe sein müßte, wie in Bezug auf alle anderen Phänomene, daß wir in beiden Fällen die Hypothese der Freiwilligkeit gleicherweise verwerfen und sie alle als verursacht betrachten müssen. Eine Wollung ist eine moralische Wirkung, die auf ihre entsprechenden moralischen Ursachen ebenso sicher und unabänderlich folgt, wie physische Wirkungen auf ihre physischen Ursachen folgen. Ob es so sein muß, das ist mir, wie ich offen bekenne, ganz und gar unbekannt, gleichviel ob das Phänomen ein moralisches oder ein physisches ist; und ich verurteile deshalb das Wort ‚Notwendigkeit‘ in seiner Anwendung auf beide Fälle. Alles, was ich weiß, ist, daß es stets so ist.¹⁾

¹⁾ Der „Inquirer“ (S. 45) macht diesem Argument den Vorwurf „willkürlich anzunehmen, daß freier Wille mit Voraussicht unvereinbar sei.“

Dies von der Erfahrung genommene Argument läßt Hamilton unbeachtet, betont aber auf der entgegengesetzten Seite der Frage das Argument des Bewußtseins. Wir sind, wie er behauptet, uns entweder unserer Freiheit bewußt, oder jedenfalls (es ist merkwürdig, daß nach seiner Theorie ein Zweifel darüber ist) eines Etwas, was Freiheit einschließt. Wenn dies wahr ist, so sagt uns unser inneres Bewußtsein, daß wir eine Macht besitzen, die wir, wie die gesamte äußere Erfahrung des Menschengeschlechtes uns zeigt, nie benutzen. Dies ist sicherlich eine sehr unglückliche Lage, in der wir uns befinden, und eine schlimme Probe für den verlegenen Metaphysiker. Die Philosophie ist weit davon entfernt, ein so leichtes Spiel vor sich zu haben, wie unser Autor denkt. Der Schiedsrichter Bewußtsein wird keineswegs angerufen, um zwischen zwei gleich großen Schwierigkeiten den Ausschlag zu geben; im Gegenteil, es hat zu Gericht zu sitzen zwischen sich selbst und einer vollständigen Induktion von der Erfahrung. Das Bewußtsein, wird man wahrscheinlich sagen, ist die beste Evidenz; und dies würde auch der Fall sein, wenn wir immer sicher wären, was Bewußtsein ist. Solange es aber hierfür so viele abweichende Zeugnisse gibt; wenn Hamilton selbst sagen kann:¹⁾ „viele „Philosophen haben versucht, auf den Prinzipien des gesunden „Menschenverstandes Behauptungen aufzustellen, die nicht ursprüngliche Data des Bewußtseins sind, während dieselben „Philosophen (sonderbar zu sagen) nicht bereit waren, die „ursprünglichen Data des Bewußtseins zuzulassen, von denen „diese Behauptungen abgeleitet wurden, und denen sie alle ihre „Notwendigkeit und Wahrheit verdankten“; wenn Cousin und

Das ist ein Mißverständnis. Diese umstrittene Frage ist im Text nicht einmal berührt worden. Alles, was behauptet wird, ist, daß die Möglichkeit für die menschliche Intelligenz, menschliche Handlungen vorauszusagen, eine Konstanz der beobachteten Sequenz zwischen denselben Antezedentien und Konsequenzen einschließt, die, wie man glaubt, für alle Ereignisse mit Ausnahme der Wollungen die Behauptung eines Naturgesetzes (in der Sprache der Philosophen des freien Willens „Notwendigkeit“ genannt) rechtfertigt. Diese Beständigkeit der Sequenz zwischen Motiven, geistigen Neigungen und Handlungen ist ein starker Grund gegen die Zulassung des freien Willens als einer Tatsache; aber ich habe mich nicht in die metaphysische Frage gemischt, ob ein zufälliges Ereignis vorhergesehen werden kann, und will mich auch nicht auf sie einlassen.

¹⁾ Discussions on Reid, S. 749.

fast ganz Deutschland das Unendliche und das Absolute im Bewußtsein finden, während Hamilton meint, daß diese dem Bewußtsein völlig entgegengesetzt sind; wenn Philosophen viele Generationen hindurch abstrakte Ideen zu haben wäñhten, so daß sie sich ein Dreieck denken konnten, das weder gleichseitig, noch gleichschenkelig, noch ungleichseitig war,¹⁾ was Hamilton und andere Menschen jetzt einfach für Unsinn halten: was soll mit allen diesen widersprechenden Ansichten der verblüffte Forscher über die Dinge, von denen das Bewußtsein Zeugnis ablegt, denken? Endigt alle Philosophie, wie nach der Ansicht unseres Autors Hume glaubte, in einem hartnäckigen Widerspruch zwischen der einen unserer geistigen Fähigkeiten und der anderen? Wir werden sehen, daß es eine Lösung gibt, die den menschlichen Geist aus dieser Verlegenheit befreit, nämlich daß die Frage, auf welche die Erfahrung mit Ja, und die, auf welche das Bewußtsein mit Nein antwortet, verschiedene Fragen sind.

Wir wollen mit dem angeblichen Zeugnis des Bewußtseins ein Kreuzverhör anstellen. Zunächst wird es von Hamilton ungewiß gelassen, ob das Bewußtsein nur eine Aussage über den Gegenstand macht oder zwei: ob wir uns nur einer moralischen Verantwortlichkeit, in welcher der freie Wille eingebegriffen ist, oder ob wir uns des freien Willens direkt bewußt sind. In seinen Vorlesungen spricht Hamilton nur von der ersten. In den Anmerkungen zu Reid, die später geschrieben

¹⁾ „Erfordert es nicht“, sagt Locke (Essay on the Human Understanding, Buch IV, Kap. 7, Abschn. 9) „einige Mühe und einiges Geschick die allgemeine „Idee eines Dreiecks zu bilden (die noch keine der abstraktesten, umfassendsten „und schwierigsten ist)? denn es darf weder schiefwinklig, noch rechtwinklig, „weder gleichseitig noch gleichschenkelig oder ungleichseitig sein, sondern „alles und nichts hiervon zu gleicher Zeit. In der Tat, es ist etwas Un- „vollkommenes, das nicht existieren kann, eine Idee, in der einige Teile „mehrerer verschiedener und unvereinbarer Ideen zusammengefaßt sind.“ Und dennoch war ein Philosoph wie Locke imstande sich einzubilden, daß er sich eine solche Vereinigung widersprechender Elemente denken könne. Ich kenne kaum ein schlagenderes Beispiel von der Neigung des menschlichen Geistes zu glauben, daß Dinge einzeln existieren können, weil man sie einzeln benennen kann; eine Neigung, die stark genug war, in diesem Fall einen Geist wie Locke glauben zu machen, daß er ein Bewußtsein von etwas besitze, was nach den Gesetzen des Geistes für niemand ein Gegenstand des Bewußtseins sein kann.

wurden, scheint er beides zu behaupten, das letzte allerdings in einer zweifelnden, zögernden Weise: so schwer findet er es tatsächlich, mit Sicherheit festzustellen, was das ist, was das Bewußtsein bezeugt. Da aber viele mit weit größerer Zuversicht als er behaupten, daß wir uns des freien Willens direkt bewußt sind,¹⁾ so ist es notwendig, diese Frage zu untersuchen.

Sich des freien Willens bewußt sein bedeutet, daß ich, bevor ich mich entschieden habe, mir bewußt bin fähig zu sein, mich für einen von zwei Wegen entscheiden zu können. Man kann gegen den Gebrauch des Wortes Bewußtsein in einer solchen Anwendung *a limine* einen Einwand machen. Das Bewußtsein sagt mir, was ich tue oder fühle. Was ich aber fähig bin zu tun, ist nicht ein Gegenstand des Bewußtseins. Das Bewußtsein ist kein Prophet. Wir sind uns desjenigen bewußt, was ist, aber nicht dessen, was sein wird oder sein kann. Wir wissen nie, daß wir imstande sind etwas zu tun, außer wenn wir dasselbe oder etwas ihm gleiches oder ähnliches getan haben. Wir würden überhaupt nicht wissen, daß wir fähig sind zu handeln, wenn wir nie gehandelt hätten. Da wir aber gehandelt haben, so wissen wir, soweit diese Erfahrung reicht, wie wir handeln können; und diese Erkenntnis wird, wenn sie uns vertraut geworden ist, oft mit Bewußtsein verwechselt und mit diesem Namen benannt. Daraus aber, daß sie falsch benannt wird, erwächst ihr keine Erhöhung der Autorität; ihre Wahrheit steht nicht über der Erfahrung, sondern hängt von ihr ab. Wenn unser sogenanntes Bewußt-

¹⁾ Unter anderen stellt Mansel die Behauptung in der breitesten Form auf, deren sie fähig ist, indem er sagt: „In jedem Akt des Wollens bin ich „mir völlig bewußt, daß ich in diesem Augenblick auf zweierlei Weise „handeln kann, und daß ich mich, wenn alle die vorausgehenden Phänomene „genau dieselben sind, heute für die eine Art und morgen für die andere „entscheiden kann“ (Prolegomena Logica, S. 152). Jawohl, obgleich die vorausgehenden Phänomene dieselben bleiben; aber nicht, wenn mein Urteil über die vorausgehenden Phänomene dasselbe bleibt. Wenn mein Verhalten sich ändert, müssen entweder die äußeren Anlässe, oder muß meine Schätzung von ihnen eine Änderung erfahren haben.

Mansel geht (wie ich bereits bemerkt habe) so weit zu behaupten, daß unsere unmittelbare Intuition der Kraft uns durch das Ich gegeben wird, das seine eigenen Wollungen hervorbringt, nicht durch seine Wollungen, die körperliche Bewegungen hervorbringen (S. 139–140 und 151).

sein desjenigen, was wir zu tun fähig sind, nicht aus der Erfahrung geboren wird, so ist es eine Täuschung. Es hat keinen anderen Anspruch auf Glauben denn als eine Interpretation der Erfahrung; und wenn es eine falsche Interpretation ist, so muß es den Platz räumen.¹⁾

¹⁾ In der Antwort auf die Behauptung, daß das, was ich zu tun fähig bin, nicht ein Gegenstand des Bewußtseins ist, sagt Alexander (S. 22ff.): „Vielleicht nicht; das aber, was ich mir bewußt bin (feel) tun zu können, ist sicherlich ein Gegenstand des Bewußtseins. . . . Was das andere anbelangt, das Bewußtsein ist kein Prophet; wir sind uns desjenigen bewußt, „was ist, aber nicht dessen, was sein wird oder sein kann“, so scheint es „genügend zu sagen, daß wir, wenn wir uns einer freien, ununterbrochen innewohnenden Kraft des Wollens bewußt sind, uns desjenigen bewußt sind, was ist.“ Wenn wir unabhängig von irgendwelcher gegenwärtigen oder vergangenen Ausübung einer Kraft und Fähigkeit uns einer solchen bewußt sein können, so hat die Tatsache nichts Ähnliches oder Analoges im ganzen Rest unserer Natur. Wir sind uns keiner Muskelkraft bewußt, die uns ununterbrochen innewohnt. Wenn wir mit einem Star geboren wurden, so sind wir, bevor er gestochen wird, uns unserer Fähigkeit zu sehen nicht bewußt. Wir würden uns nicht fähig fühlen zu gehen, wenn wir nie gegangen wären, noch zu denken, wenn wir nie gedacht hätten. Fähigkeit und Kraft sind keine realen Entitäten, die als gegenwärtig gefühlt werden können, wenn keine Wirkung folgt. Sie sind abstrakte Namen für das Eintreten der Wirkung beim Zusammentreffen der nötigen Bedingungen, oder für unsere Erwartung ihres Eintretens. Natürlich ist es möglich, daß dies alles falsch ist, und daß es ein konkretes, reales Ding, Fähigkeit genannt, gibt, dessen positive Existenz uns das Bewußtsein in diesem einen Fall offenbart, obwohl in keinem anderen eine Evidenz dafür vorhanden ist. Sicherlich aber ist es, um das geringste zu sagen, viel wahrscheinlicher, daß wir unsere angewöhnte Selbstbejahung einer erworbenen Erkenntnis oder Glaubensform mit dem Bewußtsein verwechseln. Dieser sehr gewöhnliche Irrtum ist der Aufmerksamkeit Alexanders, der (S. 23) Erkenntnis für dasselbe hält wie direktes Bewußtsein, vielleicht entgangen. Aber es ist eine Möglichkeit, die man gut tut nicht zu übersehen, wenn jemand das „generelle „Bewußtsein der Klasse“ zum Maßstab nimmt (S. 25); besonders, wenn er mit Alexander die „Klasse“ auf diejenigen beschränkt, die nicht Philosophen sind, aus dem Grunde, weil kein Philosoph, „wenn er nicht einer von tausend ist“, etwas sehen oder fühlen kann, was mit seiner vorgefaßten Meinung unvereinbar ist. Wenn dies die normale Wirkung der Philosophie auf den menschlichen Geist ist; wenn neunhundertneunundneunzigmal gegen eins die Wirkung der Pflege unserer geistigen Unterscheidungskraft darin besteht, sie zu verdrehen: dann wollen wir unsere Bücher schließen und Hodge in der Metaphysik für eine bessere Autorität als Kant und Locke, und in der Astronomie als Newton akzeptieren. Ein Appell an das Bewußtsein indessen, muß, um von irgend welchem Wert zu sein, an diejenigen gerichtet werden, welche die Gewohnheit haben, ihr Bewußtsein genau zu untersuchen, und

Diese Überzeugung aber, ob sie nun Bewußtsein oder nur Glauben genaunt wird, daß unser Wille frei ist: was ist es? Wovon sind wir überzeugt? Man sagt mir, daß ich, gleichviel ob ich mich entscheide etwas zu tun oder davon abzustehen, fühle, daß ich mich für das Gegenteil hätte entscheiden können. Ich frage mein Bewußtsein, was ich wirklich fühle, und finde

das, was sie vorstellen oder fühlen, von dem zu unterscheiden, was sie erschließen; an diejenigen, die man zur Einsicht bringen kann, daß sie die Sonne sich nicht bewegen sehen. Und um diese Fähigkeit erlangt zu haben, ihr eigenes Bewußtsein in Bezug auf metaphysische Gegenstände zu kritisieren, müssen sie über diese Gegenstände in einer Weise und in einem Grade nachgedacht haben, die jeden zu dem Namen eines Philosophen durchaus berechtigen.

Alexander bestreitet, daß der Glaube, daß ich frei war zu handeln, möglicherweise *a posteriori* durch die Erfahrung erprobt werden kann, weil die Erfahrung mir nur die Art sage, wie ich handelte, nichts aber darüber, daß ich fähig gewesen bin anders zu handeln. Alexanders Idee von den Bedingungen des Erfahrungsbeweises ist keine sehr weite. Angenommen, daß meine Erfahrung von mir selbst zwei unlegbare Fälle lieferte, die in allen geistigen und physischen Antezedentien gleich sind, in denen ich aber das eine Mal auf die eine, das andere Mal auf direkt entgegengesetzte Weise handelte: so würde dies ein Erfahrungsbeweis sein, daß ich fähig gewesen wäre, entweder auf die eine oder die andere Weise zu handeln. Durch Erfahrung dieser Art lerne ich, daß ich überhaupt handeln kann, nämlich dadurch, daß ich finde, daß ein Ereignis stattfindet oder nicht, jenachdem (unter sonst gleichen Umständen) eine Wollung meinerseits eintritt oder nicht. Wenn aber diese Macht meiner Wollungen zu einer gewohnten Tatsache geworden ist, so ist ihre Kenntnis meinem Geiste so beständig gegenwärtig, daß sie im gewöhnlichen Leben Bewußtsein genannt und gewohnheitsmäßig mit diesem verwechselt wird. Und die angenommene Macht meiner selbst über meine Wollungen, die freier Wille genannt wird, würde, obwohl sie nicht eine Bewußtseinstatsache sein kann, dennoch, wenn sie wahr ist, oder selbst wenn sie geglaubt wird, sich auf ähnliche Weise in unsere innerste Selbsterkenntnis derartig hineinarbeiten, daß sie mit dem Bewußtsein verwechselt werden würde.

Es würde sich kaum verlohnen, eine angebliche Inkonsistenz zu erwähnen, die von Alexander zwischen dem entdeckt worden ist, was ich hier gesagt habe, und meiner Anerkennung in einem früheren Werke. „eines praktischen Gefühls vom freien Willen“, „eines Gefühls des moralischen Frei-seins, dessen wir uns bewußt sind“, wenn Alexander nicht daraus geschlossen hätte, daß ich „zu einer Zeit ein Bewußtsein von etwas hatte“, wovon ich jetzt leugne, daß es ein Gegenstand des Bewußtseins sei. Alexander selbst zitiert die Worte, in denen ich von diesem praktischen Gefühl des freien Willens nicht als von einem Bewußtsein des freien Willens überhaupt in einem Sinne sprach, der die Theorie in sich schließt, und mich zu beschreiben bemühte, was es

in der Tat, daß ich fühle (oder überzeugt bin), daß ich den anderen Weg hätte wählen können, sogar hätte wählen müssen, wenn ich ihn vorgezogen, d. h. wenn er mir besser gefallen hätte; aber nicht, daß ich den einen Weg hätte wählen können, während ich den anderen vorzog. Wenn ich sage „vorzog“, so schliesse ich natürlich mit dem Ding selbst alles ein, was dieses begleitet. Weil ich weiß, daß ich oft wähle etwas zu tun, wenn ich ohne Rücksicht auf seine Folgen oder ein Sittengesetz, das verletzt wird, etwas anderes vorgezogen haben würde, weiß ich, daß ich so wählen kann. Und diese Bevorzugung eines Dinges an sich, getrennt von allem, was es begleitet, wird oft unbestimmt als eine Bevorzugung des Dinges dargestellt. Diese ungenaue Ausdrucksweise ist es, die bewirkt, daß es nicht widersinnig scheint zu sagen, daß ich in Gegensatz zu meiner Bevorzugung handle; daß ich etwas tue, wenn ich lieber etwas anderes täte; daß mein Gewissen über mein Begehren die Oberhand hat, als ob das Gewissen nicht selbst ein Begehren wäre — das Begehren, das Rechte zu tun. Nehmen wir irgend eine Alternative, z. B. morden und nicht morden. Man sagt mir, daß ich, wenn ich wähle zu morden, mir bewußt bin, daß ich hätte wählen können, davon abzustehen: aber bin ich mir bewußt, daß ich hätte abstehe können, wenn mein Abscheu vor dem Verbrechen und meine Furcht vor den Folgen schwächer gewesen wären als die Versuchung? Wenn ich wähle, davon abzustehen: in welchem Sinne bin ich mir bewußt, daß ich hätte vorziehen können, das Verbrechen zu begehen? Nur wenn ich es zu begehen verlangt hätte mit einem Verlangen, das stärker war als mein Schrecken vor dem Morde, nicht mit einem Verlangen, das weniger stark war. Wenn wir hypothetisch von uns selbst denken, daß wir anders gehandelt hätten, als wir handelten, so nehmen wir stets einen Unterschied in den Antezedentien an: wir machen uns ein Bild von

in Wirklichkeit ist, indem ich ausdrücklich erklärte, daß unser Gefühl moralischer Freiheit ein Bewußtsein unserer Fähigkeit ist, unseren eigenen Charakter zu ändern, wenn wir wollen. Wenn ich die Worte Gefühl und Bewußtsein auf diese erworbene Erkenntnis anwandte, so gebrauchte ich diese Ausdrücke nicht in ihrem streng psychologischen Sinn, denn es lag dafür an jener Stelle keine Notwendigkeit vor; ich dehnte sie vielmehr, dem gewöhnlichen Gebrauch entsprechend, auf das Ganze unserer vertrauesten und innersten Kenntnis unserer selbst aus (für die es keinen geeigneten wissenschaftlichen Namen gibt).

uns, als ob wir etwas gewußt hätten, was wir nicht wußten, oder etwas nicht wußten, was wir wußten, was ein Unterschied in den äußeren Veranlassungen ist: oder aber, als ob wir etwas in stärkerem oder geringerem Grade begehrt oder abgelehnt hätten, als es der Fall war. was einen Unterschied in den inneren Beweggründen bildet.¹⁾

Um dies zu widerlegen, wird behauptet, daß ich, wenn ich einem Verlangen widerstehe, mir bewußt bin, eine Anstrengung zu machen; daß ich, nachdem ich widerstanden habe, mich erinnere, eine Anstrengung gemacht zu haben: daß ich, „wenn die Versuchung von langer Dauer gewesen ist, oder „wenn ich mich dem starken Willen eines anderen zu wider„setzen gehabt habe, durch diese Anstrengung ebenso empfindlich „erschöpft bin, wie nach irgend einer physischen Anstrengung, „die ich gemacht habe“. Und es wird hinzugefügt: „Wenn „meine Wollung durch das stärkste gegenwärtige Verlangen „ganz und gar determiniert ist, so wird sie ohne jegliche „Anstrengung entschieden werden. . . . Wenn das größere „Gewicht hinab und das kleinere hinaufgeht, ist kein Kraft„aufwand auf seiten der Wage erforderlich.“²⁾ Dieses Argument schließt in sich, daß in einem Kampf zwischen entgegengesetzten Impulsen der Sieg stets in einem Augenblick

¹⁾ Um, wie Alexander sagt, ein einfaches Beispiel vorzuziehen, nimmt er an (S. 29), daß ein Mensch seinen Finger an die Nase legt und fragt: „ist „er sich nicht bewußt fähig zu sein, die rechte oder die linke Seite der Nase „zu berühren, wie er will? Wenn er, sagen wir, die linke Seite berührt hat: „ist er sich dann nicht bewußt, daß er die rechte Seite hätte berühren „können, wenn er gewollt hätte, und bewußt, daß er dies hätte wollen. „wählen und vorziehen können?“ Alexanders naive Erwartung, daß die Antwort seines Gegners verschieden ausfallen werde wegen der Albernheit des Beispiels, erinnert an den Esel des Buridan. Ich müßte nach seiner Annahme wissen, (ich will nicht sagen, mir bewußt sein), daß ich die rechte Seite hätte berühren können, wenn ich gewollt hätte, und wissen, daß ich dies hätte wollen, wählen und vorziehen können, sogar müssen, wenn ein genügender Beweggrund vorhanden gewesen wäre mich zu veranlassen, so zu handeln und nicht anders. Wenn das Bewußtsein jemand sagt, daß er so gehandelt haben könnte ohne Veranlassung oder im Gegensatz zu einem stärkeren Beweggrund, so möchte ich meine Ansicht fast in Worten, die ich von Alexander entlehne, ausdrücken, daß es nicht sein „wahres (veritable) Bewußtsein“ ist. Ich will Alexander nicht nachahmen, es ein „betrügerisches Surrogat“ zu nennen, das ihm durch sein philosophisches System aufgehängt ist.

²⁾ The Battle of the Two Philosophies, S. 13, 14.

entschieden werden muß; daß die Kraft, die tatsächlich die stärkste ist und schließlich die Oberhand behält, sofort vorherrschen muß. Die Tatsache verhält sich nicht ganz so, selbst nicht in der unbeseelten Natur: der Orkan entwurzelt den Baum oder reißt das Haus nicht ohne Widerstand um; selbst die Wage zittert und die Schalen schwanken einige Zeit, wenn der Gewichtsunterschied nicht bedeutend ist. Viel weniger noch fällt ohne Kampf der Sieg der stärksten von zwei moralischen Kräften oder selbst Lebenskräften zu, deren Natur es ist, nie feste, sondern stets fluktuierende Quantitäten zu sein. Im Kampf der Leidenschaften ist kein einziger Moment, in dem nicht ein Gedanke den Geist durchblitzt, welcher der einen oder der anderen der streitenden Mächte Kraft hinzufügt oder nimmt. Wenn nicht von Anfang an eine von ihnen außer allem Verhältnis stärker war, als die andere, so muß einige Zeit vergehen, bevor die Wage sich zwischen Kräften berichtigt, deren keine während zweier aufeinander folgender Momente dieselbe ist. Während dieser Zwischenzeit liegt das Agens in dem eigenartigen geistigen und physischen Zustand, den wir einen Konflikt der Gefühle nennen; und wir alle wissen, daß ein Konflikt zwischen starken Gefühlen für die Nervenenergien in außerordentlichem Grade erschöpfend ist.¹⁾ Das Bewußtsein einer Anstrengung, von dem wir oben gesprochen haben, ist dieser Zustand des Konflikts. Der Autor, den ich anführe, ist der Ansicht, daß das, was er, wie mir scheint unrichtig, eine Anstrengung nennt, nur auf einer Seite besteht, weil er sich vorstellt, als ob der Konflikt zwischen mir und einer fremden Macht stattfindet, die ich besiege, oder durch die ich besiegt werde. Es ist aber offenbar, daß „Ich“ in dem Kampfe beide Parteien bin. Der Konflikt besteht zwischen mir und mir selbst; z. B. zwischen mir, der eine Lust begehrt, und mir, der den Selbstvorwurf fürchtet. Das, was bewirkt, daß ich oder,

¹⁾ Der Autor, den ich zitiere, sagt: „Ein Motiv gegen ein anderes abzuwägen, ist nicht wollen, sondern urteilen.“ Der Geisteszustand, von dem ich spreche, ist keineswegs ein Zustand des Urteilens. Er ist ein Zustand des Gemüts, nicht des Intellekts, und das Urteilen kann beendet sein, bevor er beginnt. Wenn es in diesem Zustand irgend einen unumgänglich notwendigen Akt des Urteilens gäbe, so könnte er nur darin bestehen, zu urteilen, welches von den beiden Unlust- oder Lustgefühlen das größte war; und dies als die wirkende Kraft zu betrachten, würde heißen, die Sache zu gunsten der Necessitairer einräumen.

wenn man will, mein Wille eher mit der einen Seite identifiziert wird, als mit der anderen, ist der Umstand, daß das eine Ich einen länger dauernden Zustand meiner Gefühle repräsentiert, als das andere. Nachdem der Versuchung nachgegeben worden ist, wird das begehrende „Ich“ aufhören; das bereuende „Ich“ aber kann dauern bis ans Lebensende.

Deshalb bestreite ich durchaus, daß wir uns der Fähigkeit bewußt sind, im Gegensatz zu der stärksten gegenwärtigen Begierde oder Abneigung handeln zu können. Der Unterschied zwischen einem schlechten und einem guten Menschen besteht nicht darin, daß dieser in Gegensatz zu seinen stärksten Begierden handelt, sondern darin, daß sein Verlangen recht zu handeln, und seine Abneigung unrecht zu handeln, stark genug sind, jedes andere Verlangen oder jede andere Abneigung, die jenen widerstreiten könnten, zu überwinden und im Fall vollkommener Tugend zum Schweigen zu bringen. Weil dieser Geisteszustand der menschlichen Natur möglich ist, sind menschliche Wesen moralischer Herrschaft fähig; und die moralische Erziehung besteht darin, sie derjenigen Zucht zu unterwerfen, die am wirksamsten ist, sie in diesen Zustand zu versetzen. Der Gegenstand der moralischen Erziehung ist die Erziehung des Willens. Der Wille kann aber nur durch die Begierden und Abneigungen erzogen werden; dadurch daß diejenigen, welche die meiste Wahrscheinlichkeit besitzen zum Bösen zu führen, ausgerottet und gemildert, das Verlangen aber recht und die Abneigung unrecht zu handeln bis zur höchsten Vollkommenheit entwickelt werden; daß alle anderen Antriebe und Abneigungen, deren gewöhnliche Wirksamkeit dem Rechten zur Hilfe kommt, gehegt und gepflegt werden, gleichzeitig aber ihre übermäßige Begünstigung gehindert wird, weil diese sie zu mächtig machen könnte, um von dem moralischen Empfinden, wenn sie in Gegensatz zu ihm geraten sollten, überwunden zu werden. Die anderen Erfordernisse sind ein klarer intellektueller Maßstab für Recht und Unrecht, damit moralisches Verlangen und moralische Abneigung an der richtigen Stelle in Tätigkeit treten, und diejenigen allgemeinen Gewöhnungen des Geistes, die dem Vergessen und dem Übersehen moralischer Rücksichten in den Fällen vorbeugen, auf die sie richtig anwendbar sind.

Wenn wir also das Phantasiegebilde eines direkten Bewußtseins der Willensfreiheit, mit anderen Worten unsere

Fähigkeit, in Gegensatz gegen unsere stärkste Bevorzugung zu wollen, verwerfen, so bleibt zu erwägen, ob, wie Hamilton behauptet, eine Freiheit dieser Art in dem enthalten ist, was unser Bewußtsein der moralischen Verantwortlichkeit genannt wird. Diese Ansicht muß etwas sehr Einleuchtendes an sich haben, da sie sogar von den Necessitariern geteilt wird. Viele von diesen, insbesondere Owen und seine Anhänger, sind von einer Anerkennung der Tatsache, daß Willungen Wirkungen von Ursachen sind, dahin geführt worden, die menschliche Verantwortlichkeit zu verneinen. Ich meine damit nicht, daß sie moralische Unterschiede leugneten. Wenige Menschen haben einen stärkeren Sinn für Recht und Unrecht gehabt, oder sind den Dingen, die sie für recht hielten, eifriger ergeben gewesen. Was sie verneinten, war die Rechtmäßigkeit Strafen zu verhängen. Die Handlungen eines Menschen, sagten sie, sind das Ergebnis seines Charakters, und der Mensch ist nicht der Urheber seines eigenen Charakters. Der Charakter ist für ihn gemacht, nicht durch ihn. Es ist nicht gerecht, ihn für etwas zu strafen, was er nicht hindern kann. Wir sollten suchen, ihn zu überzeugen oder zu überreden, daß er besser auf andere Weise handle, und sollten alle, besonders die Jugend, in den Gewöhnungen und Neigungen erziehen, die zu guten Handlungen führen. Wie dies aber ohne jegliche Anwendung von Strafe als eines Erziehungsmittels verwirklicht werden soll, ist eine Frage, die sie nicht zu lösen vermocht haben. Die Ideenverwirrung, die der Anlaß ist, daß die Unterwerfung der menschlichen Willungen unter das Kausalitätsgesetz mit der Verantwortlichkeit unvereinbar erscheint, muß also dem menschlichen Geist sehr natürlich sein; jedoch kann man dies von tausend Irrtümern sagen und selbst von manchen Trugschlüssen, die nur in Worten bestehen. Im vorliegenden Falle aber handelt es sich um mehr als einen Trugschluß in Worten, obwohl Trugschlüsse in Worten gleichfalls ihren Teil beitragen.

Was versteht man unter moralischer Verantwortlichkeit? Verantwortlichkeit bedeutet Strafe. Wenn man sagt, daß wir das Bewußtsein (feeling) haben, für unsere Handlungen moralisch verantwortlich zu sein, so steht die Idee, für sie bestraft zu werden, im Geiste des Sprechenden obenan. Das Bewußtsein aber, der Bestrafung ausgesetzt zu sein, ist von zweierlei Art. Es kann die Erwartung bedeuten, daß, wenn wir auf gewisse

Weise handeln, die Strafe uns tatsächlich von unseren Mitmenschen oder einer höheren Gewalt auferlegt werden wird. Oder es kann auch nur bedeuten, daß wir wissen, daß wir diese Strafe verdienen.

Die erste kann in irgend welchem richtigen Sinn des Ausdrucks nicht als ein Bewußtsein bezeichnet werden. Wenn wir glauben, daß wir für Unrechtthun bestraft werden werden, so geschieht es, weil der Glaube uns durch unsere Eltern und Lehrer, oder durch unsere Religion gelehrt worden ist: oder weil er allgemein von unserer Umgebung unterhalten wird, oder weil wir selbst durch Nachdenken oder Lebenserfahrung zu dem Schluß gelangt sind. Dies ist nicht Bewußtsein. Und mit welchem Namen es auch benannt werde, seine Evidenz hängt von keiner Theorie der Freiwilligkeit des Wollens ab. An die Bestrafung der Schuld in einer anderen Welt glauben mit nicht zweifelnder Überzeugung türkische Fatalisten und erklärte Christen, die nicht allein Necessitarier sind, sondern die glauben, daß die Mehrzahl der Menschen seit aller Ewigkeit von Gott prädestiniert war, zu sündigen und für ihre Sünden bestraft zu werden. Es ist also nicht der Glaube, daß wir verantwortlich gemacht werden werden, von dem man annehmen kann, daß er die Hypothese des freien Willens erfordert oder voraussetzt; sondern es ist der Glaube, daß wir verantwortlich sein müßten, daß wir gerechterweise verantwortlich sind, daß die Schuld Strafe verdient. Hier muß sich der Streit zwischen den beiden Meinungen entscheiden.

Zur Erörterung desselben ist es nicht nötig, eine Theorie von der Natur oder von dem Kriterium moralischer Unterschiede zu postulieren. Für diesen Zweck kommt es nicht darauf an, ob das Recht oder Unrecht der Handlungen von den Folgen abhängt, die sie hervorzubringen dienen, oder von einer den Handlungen selbst innewohnenden Qualität. Es ist gleichgiltig, ob wir Utilitarier oder Anti-Utilitarier sind, ob unsere Ethik auf Intuition oder auf Erfahrung beruht. Es genügt, wenn wir glauben, daß ein Unterschied zwischen Recht und Unrecht, und ein natürlicher Grund besteht, das erste vorzuziehen; daß die Menschen im allgemeinen, außer wenn sie von einem Unrecht persönlichen Vorteil erwarten, von Natur und in der Regel das vorziehen, was sie für recht halten, mag es nun sein, weil wir alle für das, was das Dasein erträglich macht, von dem rechten

Verhalten anderer Menschen abhängen, während das unrechte eine beständige Bedrohung unserer Sicherheit ist, oder aus einem mehr mystischen und transscendentalen Grunde. Was auch die Ursache sein mag: wir sind berechtigt, die Tatsache vorauszusetzen; und die Folge ist, daß jeder, der eine Neigung zum Unrecht unterhält, sich der geistigen Übereinstimmung mit seinen Mitmenschen begibt und, wenn sie seine Neigung erkennen, ein natürlicher Gegenstand ihres aktiven Mißfallens wird. Er verwirkt nicht nur die Freude an ihrem guten Willen und den Nutzen ihrer guten Dienste, es sei denn, daß das Mitleid für das menschliche Wesen stärker ist als die Abneigung gegen den Übeltäter, sondern er setzt sich auch allem aus, was sie für notwendig halten zu tun, um sich vor ihm zu schützen; und dies wird wahrscheinlich die Strafe als solche einschließen und sicherlich vieles enthalten, was in seiner Wirkung auf ihn der Strafe gleichbedeutend ist. Auf diese Weise ist er gewiß, wenigstens seinen Mitmenschen durch die normale Wirkung ihrer natürlichen Empfindungen verantwortlich gemacht zu werden. Und es ist wohl zu bedenken, ob die sichere Erwartung so zur Rechenschaft gezogen zu werden, nicht auf das innere Verantwortlichkeitsgefühl von großem Einfluß ist, auf ein Gefühl, das in Abwesenheit dieser Erwartung sicherlich selten in irgend einem stärkeren Grade angetroffen wird. Für gewöhnlich findet man nicht, daß orientalische Despoten, die von niemand zur Rechenschaft gezogen werden können, ein starkes moralisches Verantwortlichkeitsgefühl besitzen. Und (was noch bezeichnender ist) in Gesellschaften, in denen Kastengeist oder Klassenunterschiede wirklich stark sind — ein Zustand, der uns jetzt so fremd ist, daß wir ihn uns selten in seiner vollen Macht vergegenwärtigen können —, ist es ein Gegenstand täglicher Erfahrung, daß Menschen, soweit ihresgleichen in Betracht kommen, die sie zur Verantwortung ziehen können, das stärkste moralische Verantwortlichkeitsgefühl an den Tag legen, und nicht die leiseste Spur eines ähnlichen Gefühls gegen diejenigen zeigen, die unter ihnen stehen und dies nicht können.

Das schließt nicht ein, daß das Verantwortlichkeitsgefühl selbst wenn es in genauem Verhältnis zu der Möglichkeit steht zur Rechenschaft gezogen zu werden, eine bloß eigennützige Berechnung sei, die nichts mehr in sich enthält, als die

Erwartung und Furcht äußerer Bestrafung. Wenn man lange an den Schmerz als die Folge einer gegebenen Tatsache gedacht hat, so verbindet sich die Tatsache mit Assoziationen, die sie an sich schmerzlich machen und bewirken, daß der Geist vor ihr zurückschreckt, selbst wenn in dem besonderen Falle schmerzliche Folgen nicht befürchtet werden. Es verhält sich damit gerade ebenso wie z. B. mit der Abneigung Geld auszugeben, die zu einer Zeit besteht, wo das Geld schwer zu entbehren ist, und die eine verzehrende Leidenschaft sein kann, nachdem der Besitzende so reich geworden ist, daß die Ausgabe ihm in der Tat nicht die kleinste Unbequemlichkeit bereiten würde. Nach diesem bekannten Assoziationsprinzip ist es mehr als gewiß, daß selbst wenn Unrecht lediglich das bedeutete, was verboten ist, naturgemäß ein uneigennütziger Widerwille unrecht zu tun entstehen würde, und in seiner Stärke und Entschlossenheit, in der Unmittelbarkeit seines Handelns ohne nachzudenken oder sonstigen Zweck, von allen unseren Instinkten und natürlichen Leidenschaften ununterscheidbar werden könnte.

Eine andere Tatsache, die es wichtig ist im Auge zu behalten, besteht darin, daß die höchste und stärkste Empfänglichkeit für den Wert des Guten und der Widerwille gegen das Gegenteil sich mit der übertriebensten Form des Fatalismus vollkommen vereinen lassen. Angenommen, es gäbe zwei besondere Arten menschlicher Wesen: die einen von Anfang an so geartet, daß, wie sie auch erzogen und behandelt werden, nichts sie abhalten kann, so zu fühlen und zu handeln, daß sie ein Segen sind für alle, denen sie sich nahen: die anderen von einer derartigen ursprünglichen Verderbtheit der Natur, daß weder Erziehung noch Strafe ihnen ein Gefühl für Pflicht einflößen oder sie hindern kann, übelzutun: keine dieser beiden Arten menschlicher Wesen würde freien Willen haben; doch würden die ersten als Halbgötter verehrt, die anderen als schädliche Tiere betrachtet und behandelt werden. Man würde sie vielleicht nicht bestrafen, weil Strafe keine Wirkung auf sie haben würde, und man für unrecht halten könnte, dem bloßen Instinkt der Rache nachzugeben: aber man würde sie sich sorgfältig fern halten und sie wie andere gefährliche Wesen töten, wenn es keinen anderen geeigneten Weg gäbe, sich ihrer zu entledigen. Wir sehen also, daß selbst bei alleräußerster Übertreibung der Notwendigkeitslehre

der Unterschied zwischen moralisch Gutem und Bösem im Verhalten nicht allein fortbestehen, sondern noch viel schärfer hervortreten würde als jetzt, wo die Guten und Bösen, so ungleich sie auch sein mögen, noch als von einer gemeinsamen Natur angesehen werden.

Ein Gegner wird vielleicht einwenden, daß dies kein Unterschied zwischen dem moralisch Guten und Bösen ist, und ich bin weit entfernt, gegen ihn die Frage zur Voraussetzung machen zu wollen. Ebenso wenig aber darf ihm gestattet werden, die Frage durch die Annahme zur Voraussetzung zu machen, daß der Unterschied kein moralischer ist, weil er den freien Willen nicht einschließt. Die Realität moralischer Unterschiede und die Freiheit unserer Willungen sind voneinander unabhängige Fragen. Mein Standpunkt ist, daß ein menschliches Wesen, das seine Mitmenschen und alles, was zu ihrem Besten dient, uneigennützig und konsequent liebt, das mit starkem Abscheu alles haßt, was ihnen Übles verursacht, und dessen Handlungen und Charakter diesen Gefühlen entsprechen, natürlicher, notwendiger- und vernünftigerweise ein Gegenstand ist, der die Zuneigung der Menschheit verdient. der von ihr geliebt, bewundert und auf jede Weise gefördert und ermuntert werden muß; während ein Mensch, der keine oder so wenig von diesen Eigenschaften besitzt, daß seine Handlungen beständig gegen die guten anderer verstossen und in Widerstreit mit ihnen geraten, und daß er für selbstsüchtige Zwecke stets bereit ist, ihnen Schaden zuzufügen, ein natürlicher und berechtigter Gegenstand ihrer ausgemachten Abneigung und der entsprechenden Behandlung ist. Und dies behaupte ich, gleichviel ob der Wille frei ist oder nicht, und sogar unabhängig von jeder Theorie des Unterschieds zwischen Recht und Unrecht, gleichviel ob Recht Glück, und Unrecht Elend erzeugen bedeutet, oder ob recht und unrecht innerste Qualitäten der Handlungen selbst sind, wenn wir nur erkennen, daß ein Unterschied vorhanden, und daß der Unterschied von hoher Wichtigkeit ist. Was ich behaupte, ist: daß dies ein genügender Unterschied zwischen dem moralisch Guten und Bösen ist, genügend für die Zwecke der Gesellschaft und genügend für das individuelle Gewissen; daß wir einen anderen Unterschied nicht nötig haben; daß wir, wenn es einen anderen Unterschied gibt, auf ihn verzichten können; und daß angenommen, daß an sich gute oder schlechte Handlungen seit

dem Anfang der Dinge ebenso unbedingt bestimmt sind, als ob sie Phänomene der toten Materie wären. ich dennoch, wenn die Bestimmung von Anfang an die gewesen ist, daß sie durch meine Liebe zum Guten und meinen Haß des Bösen stattfinden sollen, ein geeigneter Gegenstand der Achtung und Zuneigung, und daß ich, wenn sie durch meine Eigenliebe und meine Gleichgiltigkeit gegen das Gute geschehen sollen, ein angemessener Gegenstand der Abneigung bin, die sich bis zum Abscheu steigern kann. Und kein hinlänglich unterrichteter Mensch wird leugnen, daß in der Tat die, welche sich zu diesem Glauben gehalten haben, für moralische Unterschiede sowohl in Bezug auf das Empfinden als auf die äußere Betätigung ein ebenso starkes Gefühl besessen haben wie irgend ein anderer.¹⁾

¹⁾ Alexander zeichnet ein jammervolles Bild der Lage, in welche die Menschheit geraten würde, wenn der Glaube an die sogenannte Notwendigkeit allgemein würde. Alle „unsere herrschende Sittenlehre“ würde „als eine „Form des Aberglaubens“, alle „moralischen Ideen als Illusionen“ betrachtet werden, durch die „wir uns ihrer als Motive offenbar entledigen:“ das innere Gesetz des Gewissens würde folglich nicht länger existieren. „Die äußeren „Gesetze bleiben, aber nicht ganz wie sie waren. Jener wichtige Teil derselben, der auf der moralischen Billigung oder Mißbilligung unserer Mitmenschen beruht, ist natürlich verflogen;“ und „vermöge einer tödlichen „moralischen Gleichgiltigkeit“ könnten die übrig bleibenden äußeren Gesetze dahin gelangen, viel schwächer angewandt zu werden als jetzt, und der fortschreitenden Degradation würde es in kurzer Zeit gelingen, den „wirklichen „Ur-Gorilla von neuem hervorzubringen“ (S. 118 bis 121). Eine fürchterliche Aussicht! Alexander darf aber nicht annehmen, daß die Gefühle anderer Menschen hinsichtlich der Dinge, die ihnen von höchster Wichtigkeit sind, an ein gewisses spekulatives Dogma und selbst an eine gewisse Form von Worten gebunden sind, weil, wie es scheint, dies bei den seinigen der Fall ist. Solange Schuld durchweg als ein Übel angesehen wird, würde es durchaus richtig sein, mit Platon zu behaupten, daß sie das geistige Äquivalent für körperliche Krankheit ist; die Menschen würden um nichts weniger ängstlich darauf bedacht sein, sie selbst zu meiden und sie an anderen zu heilen. Soviel sonst auch eine Illusion sein mag: es ist keine Illusion, daß manche Arten des Verhaltens und des Charakters dem Menschengeschlecht und jedem einzelnen seiner Glieder heilsam, andere ihm verderblich sind: und es ist nicht zu befürchten, daß die Menschheit nicht die Eigenheit ihrer Natur behalten werde, das, was ihr heilsam ist, dem Verderblichen vorzuziehen und das, was sie vorzieht, bekannt zu geben und danach zu handeln. Es ist keine Illusion, daß menschliche Wesen Gegenstände der Sympathie oder Antipathie sind, jenachdem sie der einen Art angehören oder der anderen, und daß die Sympathien und Antipathien, die andere in uns erregt haben, auf uns selbst zurückwirken. Die Eigenschaften, die jeder Mensch an anderen als hassens-

Diese Erwägungen berühren indessen, so sehr sie auch zur Sache gehören, nicht die Wurzel der Schwierigkeit. Die wirkliche Frage ist eine Frage der Gerechtigkeit — die Rechtmäßigkeit der Wiedervergeltung oder der Strafe. Nach der Theorie der Notwendigkeit (so sagt man uns) kann ein Mensch nicht anders, sondern er muß handeln, wie er handelt; und es kann nicht gerecht sein, daß er für etwas bestraft werde, was er nicht zu hindern vermag.

Nicht, wenn die Erwartung der Strafe ihn befähigt es zu hindern, und diese das einzige Mittel ist, durch das er befähigt werden kann, es zu hindern?

Zu sagen, er könne es nicht hindern, ist wahr oder falsch je nach der Qualifikation, von der die Behauptung begleitet wird. Angenommen, er sei von böswilliger Gesinnung, so kann er nicht umhin, die verbrecherische Handlung zu vollführen, falls er glauben darf, er werde imstande sein, sie ungestraft zu begehen. Wenn dagegen der Eindruck, daß eine schwere Strafe die Folge sein wird, in seiner Seele stark genug ist, so kann er und wird er in den meisten Fällen die Handlung vermeiden.

Die Frage, die für so schwer lösbar gehalten wird, ist: wie die Bestrafung gerechtfertigt werden kann, wenn die Handlungen der Menschen von Motiven bestimmt werden, unter denen die Strafe das eine ist. Eine schwierigere Frage würde die sein, wie sie gerechtfertigt werden kann, wenn die Handlungen nicht so bestimmt werden. Die Strafe findet auf Grund der Voraussetzung statt, daß der Wille von Motiven beherrscht wird.

wert fühlt, sind ohne Täuschung auch hassenswert an ihm selbst. Die Grundlage der düstern Prophezeiung Alexanders verfehlt also ihren Zweck. Ich möchte hinzufügen, daß selbst wenn seine grundlosen Prophezeiungen sich in irgend einer anderen Weise verwirklichen und uneigennützig Tugendliebe und Haß der Schuld von der Erde verschwinden sollten, das Menschengeschlecht, obwohl es in einem so entarteten Zustande kaum verdienen würde erhalten zu werden, wahrscheinlich die Mittel finden würde, sich trotzdem zu erhalten. Die äußeren Gesetze würden anstatt schwächer wahrscheinlich viel strenger zur Anwendung kommen als jetzt; viel härtere Strafen würden erforderlich sein, wenn es weniger innerliches Empfinden gäbe, sie zu unterstützen; und wäre die Menschheit jedes Tugendgefühls noch so bar, jeder einzelne würde viel zu gut wissen, welche Wichtigkeit das Verhalten anderer Menschen für sein eigenes Interesse besitzt, um nicht jene Strafen ohne Beschränkung und ohne irgend welche der Bedenken zu verlangen, unter deren Einfluß gewissenhafte Menschen heute fürchten, die Abwehr zu weit zu treiben.

Wenn die Strafe keine Macht hätte, auf den Willen einzuwirken, würde sie unrechtmäßig sein, so natürlich auch die Neigung sein möchte, sie zu verhängen. Gerade so weit, wie der Wille als frei angenommen wird, d. h. als fähig, gegen Motive zu handeln, verfehlt die Strafe ihren Zweck und verliert sie ihre Berechtigung.

Nach der Notwendigkeitstheorie gibt es zwei Ziele, die genügen, die Strafe zu rechtfertigen: der Nutzen des Übertretenden selbst und der Schutz anderer. Der erste rechtfertigt sie, weil einem Menschen nützen nicht heißen kann, ihm ein Unrecht zuzufügen. Ihn zu seinem eigenen Besten zu bestrafen — vorausgesetzt, daß der Bestrafende wirklich berechtigt ist, sich zum Richter einzusetzen —, ist nicht ungerechter, als ihm Medizin zu verabreichen. Soweit in der Tat der Verbrecher selbst in Betracht kommt, ist die Theorie der Strafe, daß sie dem Einfluß augenblicklicher Versuchungen oder erworbener schlechter Gewohnheiten ein Gegengewicht bietet und so den Geist zu jenem Überwiegen der Liebe zum Guten zurückbringt, das, wie viele Moralisten und Theologen glauben, die wahre Definition unserer Freiheit bildet.¹⁾ Nach der anderen Auffassung ist die

¹⁾ „*La liberté, complète, réelle, de l'homme, est la perfection humaine, le but à atteindre.*“ Aus einem Aufsatz von Albert Réville in der „Revue Germanique“, September 1863, in dem die Frage des freien Willens (obwohl nur parenthetisch) mit einem richtigen Gefühl und philosophisch behandelt ist, wie man es in neueren Schriften über diesen Gegenstand selten findet.

Der „Inquirer“ beschuldigt mich (S. 49—51), daß ich, wenn ich behaupte, das Wohl des bestraften Menschen könne je einer der Zwecke der Strafe sein, „eine wohl erwogene und wohl bedachte Meinung“ unbeachtet lasse, „weil sie sich nicht mit einem vorausgegangenen Schluß über einen anderen Gegenstand in Einklang bringen läßt;“ und er zitiert in Bezug darauf meinen Essay über die Freiheit. Ich bin verantwortlich für den Essay, aber nicht für diese absurde Verdrehung seiner Lehren. Behauptet dieser irgendwo, daß Kinder zu ihrem eignen Besten nicht bestraft werden sollten? daß Eltern und selbst die Obrigkeit, wenn sie mit dieser Klasse von Übertretern zu tun haben, nicht berechtigt sind, sich zu Richtern über deren Wohl einzusetzen, und sogar die Pflicht haben, dies zu ihrer wichtigsten Erwägung zu machen? Habe ich nicht den Fall von Gemeinwesen Erwachsener, die noch im kindlichen Zustand der Entwicklung leben, als dem Fall von Kindern ähnlich, ausdrücklich offen gelassen? Und habe ich oder hat sonst jemand je behauptet, daß, wenn wir zum Schutz der Gesellschaft diejenigen bestrafen, die der Gesellschaft Schaden zugefügt haben, die Besserung des Übeltäters nicht eines der Ziele ist, nach dem, wenigstens in der Art und Weise der Bestrafung, gestrebt werden muß?

Strafe eine von der Gesellschaft zur Selbstverteidigung ergriffene Vorsichtsmaßregel. Um diese zu rechtfertigen, ist die einzige erforderliche Bedingung, daß der Zweck, den die Gesellschaft durch die Strafe durchzusetzen versucht, ein gerechter sei. Wird

Der „Inquirer“ fügt hinzu (S. 49): „Wenn ich Strafe verdiene, nur weil „meine Liebe zum Rechten zu schwach und mein Verlangen nach unrechter „Lust zu stark ist, und Strafe mir deshalb dienen wird, diese letzte am „stärksten zu hassen, dann verdiene ich ebenso Belohnung. Belohnungen „bieten dem Einfluß augenblicklicher Versuchungen und schlechter Ge- „wohnheiten ein Gegengewicht, und bringen so den Geist zu dem normalen „Überwiegen der Liebe zum Guten zurück. . . . Und je schlechter ich bin, „um so größere Belohnung verdiene ich. . . . Für Kinder und für alle müssen, „soweit die eigene Besserung in Betracht kommt, Belohnungen der Übeltäter „moralischer sein als Strafen, weil sie direkt dahin zielen, das Elend zu „vermindern und die Summe menschlichen Glücks zu vermehren.“

Selbst angenommen, daß die Mittel zu belohnen in genügender Menge vorhanden wären, um zu gestatten, daß jeder für jede Versuchung, von der er abläßt, entschädigt werde, so würde meines Erachtens dieser Plan schwerlich den anderen und noch wichtigeren Zweck der Strafe erfüllen, künftige Übertreter abzuschrecken. Sogar in Bezug auf Kinder, deren eigene Vervollkommnung, solange ihre Erziehung dauert, das wichtigste zu beachtende Ziel ist, weiß ein jeder, wenn er es auch in der Widerlegung eines Gegners vergessen mag, daß Schmerz mächtiger ist als Freude, und Strafe viel wirksamer als Belohnung. Die Strafe allein kann auch die Assoziationen erzeugen, die das Verhalten, das sich die Strafe zuzieht, schließlich an sich verhaftet machen, und die durch das aufrichtige Mißfallen, das sie an allem, was die Gesellschaft schädigt, auch bei den einzelnen Gliedern erwecken, die Gemeinschaftlichkeit des Gefühls hervorbringen, die ihnen ein Verständnis für das allgemeine Interesse verleiht und sie befähigt, als Geschöpfe einer Art gleich zu empfinden und zusammen zu wirken. Soviel, um zu zeigen (wenn es überhaupt nötig ist), daß die Bevorzugung der Strafe vor der Belohnung als Schutz gegen Verletzungen des Rechts keine Inkonzsequenz in der im Text ausgesprochenen Auffassung der sozialen Gerechtigkeit ist. Wenn der Gegner nun fragt: aber angenommen, dies wäre nicht so, und einen Verbrecher zu belohnen, wäre ein ebenso wirksames Mittel seinen eigenen Charakter zu bessern und die Gesellschaft zu schützen, wie ihn zu bestrafen: würde sich dies unserem Billigkeitsgefühl ebenso empfehlen? Ich antworte: nein. Es würde jenem natürlichen und selbst tierischen Verlangen nach Wiedervergeltung widersprechen, dem Verlangen diejenigen zu schädigen, die uns entweder an uns selbst oder an Dingen, die uns teuer sind, geschädigt haben, das, wie ich anderswo behauptet habe, die Wurzel alles dessen ist, was unser Gerechtigkeitsgefühl von unserem gewöhnlichen Zweckmäßigkeitssinn unterscheidet. Obwohl dieses natürliche Gefühl, mag es nun instinktiv oder erworben sein, an sich nichts Moralisches enthält, so wird es doch zu einem moralischen, wenn es sich mit der Rücksicht auf das allgemeine Wohl verbindet und durch diese beschränkt wird; und so wird es meiner Ansicht nach

die Strafe als Angriffsmittel der Gesellschaft gegen die gerechten Rechte des Individuums gebraucht, so ist sie ungerecht; wird sie zum Schutz der gerechten Rechte anderer gegen den ungerechten Angriff des Übeltäters gebraucht, so ist sie gerecht.

zu unserem moralischen Gerechtigkeitsgefühl. Dieses Gefühl wird notwendigerweise durch Belohnung der Übertreter verletzt, durch ihre Bestrafung befriedigt. In einer Welt, wie der unsrigen, in der die Strafe tatsächlich notwendig ist, hat das Gefühl Anspruch auf Berücksichtigung. Aber auch wenn man die widersinnige Annahme eines Zustandes der menschlichen Dinge zugehen wollte, in dem die Belohnung der Übeltäter in der Tat zweckmäßiger wäre als ihre Bestrafung, so würde dort dieses besondere moralische Empfinden nicht nötig sein. Wie andere Empfindungen, deren Nutzen durch Änderungen in den Verhältnissen der Menschen aufgehoben werden ist, dürfte es und würde es wahrscheinlich absterben.

Alexander ist mit dem Kapitel, in dem ich diese Frage erörtert habe („Utilitarianismus“, Kap. 5), wohl vertraut: er zeigt, daß er alle Teile desselben äußerst genau kennt, ausgenommen diejenigen, die gegen ihn sprechen. Selbst da, wo er (S. 52 bis 59) die große Tat vollbringt, die beiden Behauptungen darin zu finden, daß die Gerechtigkeit nach der allgemeinen Ansicht mit dem Begriff des Verdienten in engem Zusammenhang steht, und daß Gerechtigkeit nicht synonym ist mit Zweckmäßigkeit, wird niemand, der ihn liest, auf die Vermutung kommen, daß ich in demselben Kapitel auseinandergesetzt hatte, was nach meiner Ansicht der Begriff des Verdienten ist, und was außer der Zweckmäßigkeit in unserer Idee der Gerechtigkeit liegt. Alexanders beständige Andeutungen — und mehr als Andeutungen — von *mala fides* will ich, da er an einer Stelle seines Essays ihre größte Bedeutung in gewisser Weise zurücknimmt, als einen der Zwischenfälle seiner ungezügelten Schreibweise entschuldigen; aber es ist gut, daß er weiß, wie leicht es sein würde, ihn zu widerlegen, wenn jemand Lust dazu hätte.

Wie weit Alexander die ersten Elemente des ethischen Systems, das er kritisiert, versteht, zeigt sich aus einem seiner Argumente, von dem er so entzückt ist, daß er es verschiedene Male wiederholt, nämlich daß, wenn der Schutz der Gesellschaft ein ausreichender Grund ist jemand zu hängen, er auch ausreicht, einen Unschuldigen oder einen Irrsinnigen zu hängen (S. 36, 37, 65, 89). Er sagt wiederholt, daß dies eine ebenso abschreckende Wirkung hat, wie einen wirklichen Verbrecher zu hängen; und allem Anschein nach ist er der Meinung, daß das Hängen eines Unschuldigen den Menschen einen Grund gibt sich zu hüten, nicht schuldig zu werden. Was den Irrsinnigen anbelangt, so fragt er (S. 65): „Wenn wir einen Irrsinnigen „wegen Mordes hängen: wie sollte sein Geisteszustand, der Beweggründen „nicht unterworfen ist, die Wirksamkeit des Hängens als eines Mittels andere „vom Morde abzuschrecken irgendwie beeinflussen?“ Alexander hat wirklich keinen Anspruch auf eine Antwort, bevor er nicht einen oder zwei Schritte weiter gelangt ist. Vielleicht aber wird es ihm möglich sein einzusehen, daß alle die abschreckende Wirkung, die das Hängen auf Menschen, die Beweggründen unterworfen sind, hervorbringen kann, nur durch das Hängen solcher

Wenn es möglich ist, gerechte Rechte zu haben (was dasselbe ist, wie überhaupt Rechte zu haben), so kann es nicht ungerecht sein, sie zu verteidigen. Freier Wille oder nicht freier Wille — es ist gerecht, soweit zu strafen, als es für diesen Zweck notwendig ist, ebenso wie es gerecht ist, zu demselben Zweck ein wildes Tier (ohne unnötige Qual) zu töten.

Das ursprüngliche Bewußtsein, das wir, wie man sagt, besitzen, für unsere Handlungen verantwortlich zu sein, und wenn wir die Rechtsregel verletzen, eine Strafe zu verdienen, ist, wie ich behaupte, nichts anderes als unsere Erkenntnis, daß die Strafe gerecht sein wird; daß wir uns durch ein solches Verhalten in die Lage versetzen, in der unsere Mitmenschen oder die Gottheit oder beide naturgemäß eine Strafe über uns verhängen werden, und zwar sie gerecht verhängen können. Wenn ich das Wort ‚gerecht‘ gebrauche, so setze ich damit in der Erklärung nicht das voraus, was ich zu erklären behaupte. Wie oben bemerkt, bin ich berechtigt, die Realität, die Erkenntnis und das Bewußtsein (feeling) moralischer Unterschiede zu postulieren. Diese sind, wie es metaphysisch evident und historisch offenkundig ist, von jeder Theorie des Willens unabhängig. Es wird angenommen, daß wir fähig sind zu verstehen, daß andere Menschen Rechte haben; und daraus ergibt sich alles andere. Wenn der Geist, der diese Idee besitzt, sich auf den Standpunkt eines anderen Menschen versetzt, so muß er anerkennen, daß es nicht ungerecht ist, wenn andere sich gegen jede Neigung von ihm, ihre Rechte zu verletzen, schützen; und er wird das um so bereitwilliger tun, als er ebenfalls Rechte hat und seine Rechte beständig denselben Schutz erfordern. Dies ist, wie ich behaupte, unser Verantwortlichkeitsgefühl, sofern es von den Assoziationen getrennt werden kann, die aus der Aussicht entstehen, wirklich zur Rechenschaft gezogen zu werden. Niemand, der die Macht des Assoziationsprinzips versteht, kann bezweifeln, daß es genügt, aus diesen Elementen das ganze Gefühl zu erzeugen, dessen wir uns bewußt sind. Diese Anschauung der Sache zu widerlegen, würde positive Evidenz erfordern, wie z. B. wenn bewiesen werden könnte, daß in der Entwicklungsordnung das Verantwortlichkeitsgefühl aller Erfahrung der Strafe

Menschen hervorzubringen ist, die Motiven unterworfen sind. Außerdem noch diejenigen zu hängen, die dies nicht sind, vermehrt die abschreckende Wirkung nicht und ist deshalb eine willkürliche Barbarei.

vorausgeht. Keine solche Evidenz ist beigebracht worden, noch ist sie beizubringen. Infolge der beschränkten Zugänglichkeit, welche die geistigen Prozesse der Kindheit der Beobachtung gewähren, kann ein direkter Beweis ebensowenig auf der anderen Seite angeführt werden. Wenn aber Hamiltons Gesetz der Sparsamkeit irgend welche Giltigkeit besitzt, so sollten wir kein geistiges Phänomen als eine letzte Tatsache annehmen, das durch andere bekannte Eigenschaften unserer geistigen Natur erklärt werden kann.

Ich frage jeden, welcher der Ansicht ist, daß die Gerechtigkeit der Strafe dadurch, daß sie zum Schutze gerechter Rechte dient, nicht genügend gerechtfertigt sei, wie er sein Gerechtigkeitsgefühl mit der Bestrafung von Verbrechen in Einklang bringt, die einem verderbten Gewissen gehorchend begangen werden? Ravailac und Balthasar Gérard hielten sich nicht für Verbrecher, sondern für heroische Märtyrer. Wenn sie gerechterweise getötet wurden, so hat die Gerechtigkeit der Strafe mit dem Geisteszustand des Verbrechers nichts weiter zu schaffen, als dieser die Wirksamkeit der Strafe als eines Mittels zu ihrem Zweck beeinflussen kann. Es ist unmöglich, die Gerechtigkeit der Strafe für Verbrechen des Fanatismus aus irgend einem anderen Grunde zu behaupten, als um ihrer Notwendigkeit willen, einen gerechten Zweck zu erreichen. Wenn dies keine Rechtfertigung ist, so gibt es überhaupt keine. Alle anderen imaginären Rechtfertigungen brechen bei der Anwendung auf diesen Fall zusammen.¹⁾

¹⁾ Die Stärke dieses Arguments wird durch die Verlegenheiten bezeugt, in die mein überaus hartnäckiger Gegner Alexander versetzt ist (S. 63, 64). Er sieht sich genötigt zu sagen: „könnten wir“ in Bezug auf solche Menschen „positive Gewissheit haben, daß ihre Frevel gegen die Pflicht das Leben zu „achten nur ein Akt der Selbstopferung für eine andere Pflicht waren, die sie für höher und heiliger hielten, so würden wir zugeben müssen, daß ihre „Verurteilung in dem besonderen Falle nicht gerecht war.“ Dies ist sehr schön; aber wir haben die Praxis ebenso nötig wie die Theorie. Würden Sie sie hängen? Alexander macht zögernd ein halbes Zugeständnis, daß er es tun würde. „Man kann zugeben, daß hier ein zweifelhafter Punkt der „Gerechtigkeit — zweifelhaft, weil der wahre Beweggrund der Handlung „immer dunkel bleiben muß — einem klaren und mächtigen Gebot der Zweck-„mäßigkeit unterlegen ist.“ Alexander würde also Menschen hängen, wenn es zweifelhaft ist, ob sie es verdienen; er würde sie für eine Handlung hängen, „die in Wirklichkeit ein Akt erhabenster Tugend gewesen sein kann.“ Wie groß ist aber in Fällen wie dieser die wirkliche Zweifelhaftigkeit? Von allen

Wenn die Strafe in der Tat aus irgend einem anderen Grunde verhängt wird, als um auf den Willen zu wirken; wenn ihr Zweck ein anderer ist, als den Schuldigen selbst zu bessern oder die gerechten Rechte anderer gegen Verletzung zu schützen: dann ist, wie ich zugebe, der Fall gänzlich verschieden. Wenn jemand meint, daß in der Verhängung zweckloser Leiden eine Gerechtigkeit liegt; daß zwischen den beiden Ideen von Schuld und Strafe eine natürliche Verwandtschaft besteht, die es innerlich und an sich angemessen macht, daß, wo nur immer eine Schuld gewesen ist, der Schmerz als Vergeltung zugefügt werde: so bekenne ich, daß ich kein Argument finden kann, eine Strafe, die nach diesem Prinzip verhängt wird, zu rechtfertigen. Als eine rechtmäßige Genugthuung für die Gefühle von Entrüstung und Unwillen, die im ganzen gesund und würdig sind gepflegt zu werden, kann ich sie in gewissen Fällen zulassen; aber auch dann ist sie noch immer ein Mittel zu einem Zweck. Die bloß vergeltende Auffassung von der Strafe erhält keine Berechtigung aus der Lehre, die ich behaupte. Genau ebensowenig Berechtigung aber zieht sie aus der Lehre vom freien Willen. Angenommen, es sei wahr, daß der Wille eines Verbrechers, als er ein Verbrechen beging, frei war, oder, mit anderen Worten, daß er schlecht handelte, nicht weil er von schlechter Gesinnung war, sondern aus keiner besonderen Ursache: so ist es nicht leicht,

Handlungen, die ein Mensch begehen kann, sind die, durch welche er wissenschaftlich und manchmal unter entsetzlichen Qualen sein Leben opfert, am freiesten von dem Verdacht, aus irgend welchen anderen als ehrlichen Motiven begangen zu sein. Alexander spricht von Brutus und Charlotte Corday; indessen begnüge ich mich mit Ravallac. Liegt der mindeste Grund vor zu zweifeln, daß Ravallacs „Frevel gegen die Pflicht das Leben zu achten ein Akt der „Selbstopferung“ für eine nach seiner Ansicht „höhere und heiligere Pflicht „war?“ Welches andere Motiv hatte Ravallac für seine verabscheuungswürdige Tat, als eine vermeintliche Pflicht gegen Gott? Und hielt er diese nicht für eine höchste und heiligste Pflicht? Was Alexanders Andeutung betrifft, daß ein solcher Mensch, wenn nicht schuldig in der Handlung, „schuldig war in der Verderbtheit seines Gewissens, die zu ihr führte,“ so ist dies die alte gehässige Voraussetzung von Glaubensverfolgern, daß Handlungen, die sie nicht als schlecht in der Absicht beweisen können, aus vorausgegangener Schlechtigkeit entstanden sein müssen. Die Tat Ravallacs hatte ihren Ursprung einfach in einer falschen Lehre, die er aus derselben Quelle schöpfte, wie die meisten der guten Lehren, die er während seines Lebens empfangen hatte. Er schöpfte sie aus der Quelle der Frömmigkeit, nicht der Schlechtigkeit.

aus diesem Umstand den Schlufs abzuleiten, dafs es gerecht ist, ihn zu strafen. Dafs seine Handlungen jenseits der Beherrschung durch Motive lagen, könnte ein guter Grund sein, ihm aus dem Wege zu gehen oder ihn unter körperliche Freiheitsbeschränkung zu stellen, aber kein Grund, ihm Schmerzen zuzufügen, wenn man annimmt, dafs diese Schmerzen nicht als ein abschreckendes Motiv wirken können.¹⁾

Während die von mir vertretene Lehre die Idee, dafs Strafe als blofse Wiedervergeltung gerechtfertigt sei, nicht unterstützt, erklärt sie gleichzeitig vollauf das allgemeine und natürliche Empfinden, dafs sie gerechtfertigt ist. Seit unserer frühesten Kindheit ist die Idee des Unrechttuns (d. h. etwas zu tun, was verboten und anderen schädlich ist) und die Idee der Strafe zusammen vor unseren Geist getreten, und der intensive Charakter der Eindrücke bewirkt, dafs die Assoziation zwischen

¹⁾ Mehrere der Zugeständnisse Hamiltons sind starke Argumente gegen den angeblich selbstevidenten Zusammenhang zwischen freiem Willen und Verantwortlichkeit. Wir haben gesehen, dafs er behauptet, eine nicht durch Motive determinierte Wollung „würde, wenn gedacht, als moralisch wertlos „gedacht werden;“ „die freien Akte eines indifferenten Willens seien moralisch und rationell ebenso wertlos wie die passiven Zustände eines determinierten Willens“; und „es sei unmöglich zu verstehen, wie eine Ursache, die durch kein Motiv determiniert ist, eine rationelle, moralische und verantwortliche Ursache sein kann.“ Wenn sich alles dies so verhält, kann es keine intuitive Vorstellung eines notwendigen Zusammenhangs zwischen freiem Willen und Sittlichkeit geben; im Gegenteil, es würde sich herausstellen, dafs wir von Natur unfähig sind, eine Handlung als moralisch zu erkennen, wenn sie im Sinne der Theorie frei ist.

[Alexander meint (S. 80) wirklich, dafs Hamilton an diesen Stellen „die Bestimmung des Willens durch Motive behauptet“; und kann nicht glauben, dafs er beabsichtige, „einen absoluten Anfang als den Modus zu „behaupten, unter dem die Freiheit, obwohl undenkbar, dennoch geglaubt „werden mufs“; weil dies „bedeutet haben würde, mit offenen Augen auf den „schreienden Widerspruch eines Dinges rennen, das gleichzeitig verursacht „und nicht verursacht ist.“

Gleich darauf jedoch macht er selbst der Lehre Hamiltons den Vorwurf, den Glauben an zwei entgegengesetzte Undenkbarkeiten zu fördern. Im vorliegenden Falle verlangt sie nur den Glauben an eine von ihnen: an einen absoluten oder unverursachten Anfang. Alexander erhebt keinen Anspruch, von Hamilton viel zu wissen; und allerdings konnte niemand, der verstand, was dieser Philosoph und die meisten anderen, die diese Frage erörtern, unter „bestimmen“ verstehen, umhin zu sehen, dafs bei ihm die Bestimmung des Willens durch Motive Determinismus, oder wie sie gewöhnlich genannt wird, Notwendigkeit bedeutet].

beiden den höchsten Grad von Festigkeit und Innigkeit erhält. Ist es befremdend oder den sonstigen Vorgängen des menschlichen Geistes unähnlich, daß wir unter diesen Umständen das Gefühl behalten und den Grund, auf dem es beruht, vergessen? Warum aber spreche ich von Vergessen? In den meisten Fällen hat in unserer frühen Erziehung der Grund sich nie dem Geiste gezeigt. Die einzigen uns dargebotenen Ideen sind diejenigen von Unrecht und Strafe gewesen; und direkt, ohne die Hilfe einer dazwischen tretenden Idee, hat sich zwischen beiden eine untrennbare Assoziation gebildet. Dies genügt durchaus, um zu bewirken, daß das spontane Fühlen der Menschen Strafe und Übertreter als von Natur zusammengehörig, als eine in sich richtige Verbindung unabhängig von allen Konsequenzen betrachtet. Selbst Hamilton erkennt als eine der gewöhnlichen Quellen des Irrtums an, daß „die Assoziationen des Denkens „mit den Zusammenhängen des Daseins verwechselt werden.“¹⁾ Wenn dies irgendwo wahr ist, so ist es am wahrsten in Bezug auf die Assoziationen, an denen Gemütsbewegungen teilhaben. Ein starkes, von einem Gegenstand direkt erzeugtes Gefühl wird (außer wenn ihm die Gefühle anderer Menschen widersprechen) als seine eigene hinreichende Rechtfertigung gefühlt und erfordert die Stütze eines Grundes nicht mehr als die Tatsache, daß Ingwer im Munde brennt; und es erfordert fast einen Philosophen, die Notwendigkeit eines Grundes für seine Gefühle zu erkennen, wenn er nicht unter der praktischen Notwendigkeit gestanden hat, sie vor Personen zu rechtfertigen, von denen sie nicht geteilt wurden.

Daß jemand, der sich zu der sogenannten Notwendigkeitslehre bekennt, aus diesem Grunde fühlen sollte, daß es ungerecht sein würde, ihn für seine schlechten Handlungen zu bestrafen, scheint mir die größte aller Chimären zu sein. Ja, wenn er wirklich „nicht anders konnte“ als handeln, wie er handelte, d. i. wenn es nicht von seinem Willen abhing, wenn er sich unter einem physischen Zwang oder unter der Einwirkung eines so heftigen Motivs befand, daß keine Furcht vor Strafe eine Wirkung auf ihn haben konnte! Dies ist auch, wenn es mit Sicherheit festgestellt werden kann, ein gerechter Anlaß zur Strafbefreiung und der Grund, weshalb durch die

¹⁾ Lectures III, 47.

Gesetze der meisten Länder die Menschen nicht für das bestraft werden, was sie durch unmittelbare Lebensgefahr zu tun gezwungen waren. Wenn aber der Verbrecher sich in einem Zustand befand, der eine Einwirkung durch die Furcht vor Strafe zuliefs, so wird, glaube ich, kein metaphysischer Einwand ihn seine Strafe als ungerecht empfinden lassen können. Er wird auch nicht fühlen, dafs, weil seine Handlung die Folge von Motiven war, die auf eine gewisse geistige Stimmung einwirkten, sie nicht seine eigene Schuld (fault) war. Denn erstens war es jedenfalls seine eigene Unvollkommenheit oder Schwäche, für welche die Erwartung der Strafe das geeignete Heilmittel ist. Und zweitens ist das Wort „Schuld“; weit entfernt unanwendbar zu sein, der spezifische Name für die Art von Defekt oder Schwäche, die er an den Tag gelegt hat — ungenügende Liebe zum Guten und ungenügende Abneigung gegen das Schlechte. Die Schwäche dieser Gefühle oder ihre Stärke ist nach jedermanns Meinung der Mafsstab für Schuld oder Verdienst, für Grade von Schuld und für Grade von Verdienst. Ob wir über besondere Handlungen urteilen oder über den Charakter eines Menschen, wir werden vollständig von den Anzeichen geleitet, die von der Energie dieser Einflüsse gegeben werden. Wenn das Verlangen nach dem Rechten und die Abneigung gegen das Unrechte einer geringfügigen Versuchung unterlegen sind, so urteilen wir, dafs sie schwach sind, und unsere Mißbilligung ist stark. Wenn die Versuchung, der sie erlegen sind, so grofs ist, dafs selbst starke Tugendgefühle ihr unterlegen sein könnten, so ist unsere moralische Verurteilung weniger scharf. Wenn ferner die moralischen Neigungen und Abneigungen die Oberhand behalten, aber keine sehr starke Kraft zu überwinden gehabt haben, so behaupten wir, dafs die Handlung zwar gut war, jedoch wenig Verdienst besafs; und unsere Schätzung des Verdienstes steigt in genauem Verhältnis zu der Gröfse des Hindernisses, das zu überwinden das moralische Gefühl sich stark genug erwies.

Mansel¹⁾ hat nach seiner Ansicht eine Widerlegung des necessitarischen Argumentes geliefert, von dem es gut ist Kenntnis zu nehmen, umsomehr vielleicht, als es sich gegen einige Bemerkungen richtet, die der Verfasser über denselben

¹⁾ Prolegomena Logica, Note C am Ende.

Gegenstand in einem früheren Werke getan hat,¹⁾ Bemerkungen, die nicht die Absicht hatten, als Argument für die sogenannte Notwendigkeit zu dienen, sondern nur die Natur und den Sinn dieser schlecht verstandenen Lehre in ein richtigeres Licht zu setzen. Mit diesem Zweck vor Augen war bemerkt worden, daß, „wenn man sagt, daß die Handlungen eines Menschen sich „notwendigerweise aus seinem Charakter ergeben, nichts weiter „darunter zu verstehen ist (denn mehr als dies wird in keinem „Fall von Verursachung gemeint), als daß er unabänderlich in „Übereinstimmung mit seinem Charakter handelt, und daß jeder, „der seinen Charakter vollkommen kannte, imstande sein würde, „mit Sicherheit vorauszusagen, wie er in jedem annehmbaren „Falle handeln würde. Mehr als dies wird höchstens von einem „asiatischen Fatalisten behauptet“. „Und nicht mehr als dies“, bemerkt Mansel, „ist nötig, um ein System des Fatalismus zu „konstruieren, so streng, wie es ein Asiate nur irgend wünschen „kann“.

Mansel irrt, wenn er glaubt, daß die Lehre von der Verursachung menschlicher Handlungen überhaupt Fatalismus oder in irgend welcher ihrer moralischen oder intellektuellen Wirkungen dem Fatalismus ähnlich sei. Die Lehre mit diesem Namen benennen, heißt einen grundlegenden Unterschied aufheben. Der wirkliche Fatalismus ist von zweierlei Art. Der reine oder asiatische Fatalismus, der Fatalismus des Oedipus, behauptet, daß unsere Handlungen nicht von unserem Begehren abhängen. Welches auch unsere Wünsche seien, eine höhere Macht oder ein abstraktes Schicksal herrscht über sie und zwingt uns zu handeln, nicht wie wir es wünschen, sondern in der vorausbestimmten Weise. Unsere Liebe zum Guten und der Haß des Schlechten sind von keiner Wirkung; und obwohl sie an sich tugendhaft sein mögen, so ist es doch, soweit das Verhalten in Betracht kommt, nutzlos sie zu pflegen. Die andere Art, die ich „modifizierten Fatalismus“ nennen will, behauptet, daß unsere Handlungen von unserem Willen, unser Wille von unserem Begehren und unser Begehren von dem vereinten Einfluß der uns gebotenen Motive und unseres individuellen Charakters bestimmt werden; daß aber, da unser Charakter für uns und nicht durch uns gemacht worden ist,

¹⁾ System of Logic, Buch VI, Kap. 2.

wir weder für ihn noch für die Handlungen, zu denen er führt, verantwortlich sind und vergeblich versuchen würden, sie zu ändern. Die wahre Lehre von der Verursachung menschlicher Handlungen behauptet im Gegensatz zu beiden, daß nicht allein unser Verhalten, sondern auch unser Charakter zum Teil unserem Willen unterworfen ist: daß wir durch Anwendung der richtigen Mittel unseren Charakter verbessern können und daß, wenn unser Charakter ein solcher ist, daß er, solange er bleibt, wie er ist, uns nötigt unrecht zu tun, es gerecht sein wird. Motive anzuwenden, die uns zwingen, nach seiner Vervollkommenung zu streben und uns so von der anderen Notwendigkeit zu befreien. Mit anderen Worten, wir stehen unter einer moralischen Verpflichtung, die Verbesserung unseres moralischen Charakters zu suchen. Wir werden dies freilich nicht tun, wenn wir unsere Vervollkommenung nicht begehren, und zwar sie nicht in höherem Grade begehren, als wir den Mitteln, die für den Zweck angewandt werden müssen, abgeneigt sind. Glaubt aber Mansel oder irgend ein anderer Philosoph des freien Willens, daß wir die Mittel wollen können, wenn wir den Zweck nicht begehren, oder wenn unser Begehren des Zweckes schwächer ist als unsere Abneigung gegen die Mittel? ¹⁾

¹⁾ Die Lebenswahrheit in der Moralphilosophie, daß wir unseren Charakter verbessern können, wenn wir wollen, ist ein großer Stein des Anstoßes für den „Inquirer“ und für Alexander. Sie behaupten, daß die Tatsache ganz und gar keinen Unterschied mache, und daß die Verursachung der menschlichen Handlungen genau dasselbe sei wie modifizierter Fatalismus. Daß der „Inquirer“ keinen Unterschied sehen kann, überrascht mich nicht; denn er bekennt selbst (S. 46), daß er unfähig sei zu verstehen, „wie „unser Verhalten unserem Willen unterworfen sei, wenn es gänzlich durch „unseren Charakter und durch die Umstände verursacht wird.“ Sagt nicht gerade die Lehre, die er bekämpft, daß unser Charakter und die Umstände es durch unseren Willen verursachen? Er sowohl wie Alexander protestieren heftig dagegen, und zwar Alexander sehr weitläufig, daß die Kausalitätslehre mit freiem Willen ebenso unvereinbar ist wie der Fatalismus. Als ob das jemand leugnete! Schon in dem gleich darauf folgenden Paragraphen, in dem ich gegen Kant argumentiere, habe ich es ausdrücklich behauptet. Aber wenn es nicht zuviel verlangt ist, so mögen sie versuchen, ihre eigene Meinung einer späteren Entscheidung zu überlassen, und die Güte haben, die Frage einen Augenblick von meinem Standpunkt aus zu betrachten. Nehmen wir an (ich habe ebensoviel Recht, diese Annahme zu machen, wie sie), daß einem Menschen ein Teil seines Charakters nicht gefällt, und daß er froh sein würde, ihn ändern zu können. Er weiß wohl, daß er dies durch einen bloßen Akt des Wollens nicht vermag. Er muß die Mittel anwenden, welche die Natur

Mansel ist in seinen Ideen von dem, was die Theorie des freien Willens verlangt, strenger als einer der hervorragendsten der Denker, die sie adoptiert haben. Nach Mansel ist der Glaube, daß jeder, der unseren Charakter und unsere Verhältnisse vollkommen kennt, imstande sein würde, unsere Handlungen vorauszusagen, gleichbedeutend mit asiatischem Fatalismus. Nach Kant in seiner Metaphysik der Sitten ist eine solche Fähigkeit der Voraussage mit der Freiheit des Willens durchaus vereinbar. Dies scheint auf den ersten Blick ein Zugeständnis alles dessen zu sein, was die rationellen Verteidiger der entgegengesetzten Theorie verlangen könnten. Kant aber vermeidet diese Konsequenz, indem er (wie der Jurist sagen würde) den Gerichtsort (*venue*) des freien Willens von unseren Handlungen im allgemeinen in die Bildung unseres Charakters verlegt. Hierin sind wir, wie er meint, frei, und er ist fast willens zuzugeben, daß solange unser Charakter ist, wie er ist,

uns selbst ebenso gibt, wie sie sie unseren Eltern und Lehrern gegeben hat, unseren Charakter durch die geeigneten Umstände zu beeinflussen. Wenn er ein „modifizierter Fatalist“ ist, so wird er diese Mittel nicht anwenden, weil er an ihre Wirksamkeit nicht glauben wird: er wird vielmehr passiv unzufrieden mit sich bleiben oder, was schlimmer ist, lernen, sich mit dem Gedanken zufrieden zu geben, daß sein Charakter für ihn gemacht worden ist, und daß er, so gern er auch möchte, ihn nicht von neuem machen kann. Wenn er dagegen ein „moralischer Kausationist“ ist, so wird er wissen, daß die Arbeit nicht endgültig und unwiderruflich getan ist; daß mit Anwendung der geeigneten Mittel die Vervollkommnung seines Charakters noch möglich, und daß die einzige nötige Bedingung ist, daß er in der Tat begehre, was er der Annahme nach begehrt: folglich wird er sich, wenn das Begehren stärker ist, als die Mittel unangenehm sind, anschicken das zu tun, was, wenn es getan, seinen Charakter verbessern wird. Ich kann nicht annehmen, daß meine Kritiker imstande seien zu behaupten, ein Unterschied zwischen beiden Theorien wie dieser sei nicht von praktischer Bedeutung; und ich muß es mit aller Höflichkeit ablehnen, jemand, der nicht fähig ist, einen so weiten und augenfälligen Unterschied zu begreifen, in der Frage als stimmberechtigt anzuerkennen.

Alexanders kurioses Diktum (S. 18–20), daß ein Motiv selbst ein Akt ist, kann einen richtigen Sinn oder überhaupt einen Sinn nur dann haben, wenn es auf diesen direkten Einfluß unserer freiwilligen Akte auf unsere geistigen Stimmungen bezogen wird. Daß ein Mensch durch einen Willensakt sich eine Begierde oder eine Abneigung geben oder nehmen könne, wird wahrscheinlich selbst Alexander kaum behaupten; aber wir können durch Selbstzucht schließlich unsere Begierden und Abneigungen in höherem oder geringerem Grade modifizieren, und das ist die Lehre von der „moralischen Verursachung“ zum Unterschied von dem „modifizierten Fatalismus“.

durch ihn unsere Handlungen zu notwendigen gemacht werden. Dadurch daß er diesen Unterschied zieht, geht der Philosoph von Königsberg unbequemen Tatsachen auf Kosten der Folgerichtigkeit seiner Theorie aus dem Wege. Es kann nicht eine Theorie für eine Art freiwilliger Handlungen geben und eine andere für die übrigen. Wenn wir, wie es unsere Pflicht ist, uns freiwillig um die Vervollkommenung unseres Charakters bemühen, oder wenn wir auf eine Weise handeln, die ihn (unsererseits bewußt oder unbewußt) verschlechtert, so setzen diese wie alle anderen freiwilligen Akte voraus, daß in unserem Charakter, oder in diesem zusammen mit unseren Verhältnissen, bereits etwas vorhanden war, was uns so zu handeln veranlaßte und für dies die Erklärung gibt. Der Mensch also, der für fähig gehalten wird, unsere Handlungen aus unserem Charakter, wie er jetzt ist, vorauszusagen, würde unter den gleichen Bedingungen vollkommener Kenntnis ebenso fähig sein vorauszusagen, was wir zur Änderung unseres Charakters tun müßten; und wenn dies die Bedeutung der Notwendigkeit ist, so ist dieser Teil unseres Verhaltens ebenso notwendig wie alles übrige. Wenn Notwendigkeit mehr bedeutet, als diese abstrakte Möglichkeit vorhergesehen zu werden; wenn sie irgend einen geheimnisvollen Zwang, abgesehen von einfacher Unveränderlichkeit der Sequenz, bedeutet, so leugne ich sie in Bezug auf menschliche Willungen so nachdrücklich wie irgend jemand; aber ich leugne ebensoviel von allen anderen Phänomenen. Diesen Unterschied mit Nachdruck hervorzuheben, war der hauptsächlichste Zweck der Bemerkungen, die Mansel kritisiert hat. Von Mansels Standpunkt aus mag der Unterschied unerheblich sein; vom meinigen ist er erheblich und von allerhöchster Wichtigkeit in praktischer Hinsicht.

Die Metaphysiker des freien Willens haben sich wenig Mühe gegeben zu beweisen, daß wir in Gegensatz zu unserem stärksten Begehren wollen können. Sie haben aber nachdrücklich behauptet, daß wir wollen können, wenn wir kein stärkstes Begehren haben. Mit dieser Anschauung hat Dr. Reid früher und Mansel jetzt den Necessitariern den berühmten Esel des Buridan vorgehalten. Wenn, sagen sie, der Wille nur durch Motive bestimmt würde, so würde der Esel zwischen zwei genau gleichen und gleich weit von ihm entfernten Heubündeln unentschieden bleiben, bis er vor Hunger stürbe. Aus Hamiltons

Anmerkungen zu diesem Kapitel Reids¹⁾ schliesse ich, daß er dieses Argument nicht unterstützte; und es ist überraschend, daß Schriftsteller von Talent etwas darin gefunden haben. Ich lasse den Einwand beiseite, daß das Argument, wenn es überhaupt paßt, beweist, daß der Esel ebenfalls einen freien Willen hat; denn vielleicht hat er ihn. Aber der Esel würde, wie behauptet wird, sterben, bevor er sich entschließt. Ja, vielleicht; wenn er die ganze Zeit in einer festen, überlegenden Stellung bliebe, wenn er nie für einen Augenblick aufhörte, eine der widerstreitenden Lockungen gegen die andere abzuwägen, und wenn sie wirklich so genau gleich wären, daß kein Nachdenken irgend einen Unterschied zwischen ihnen entdecken könnte. Dies ist aber nicht der Weg, wie die Dinge auf unserem Planeten verlaufen. Aus bloßer Ermüdung, wenn aus keinem anderen Grunde, würde er den Prozeß abbrechen und aufhören, überhaupt an die rivalisierenden Gegenstände zu denken, bis ein Moment einträte, wo er nur einen sähe oder an einen dächte, und diese Tatsache, verbunden mit dem Hungergefühl würde ihn zu einer Entscheidung bestimmen.

Das Argument aber, auf das Mansel den meisten Nachdruck legt (es ist gleichfalls ein Argument Reids), ist das folgende. Die Necessitarier behaupten, daß der Wille von dem stärksten Motiv beherrscht wird: „die Stärke der Motive in „Relation zum Willen erkenne ich aber nur durch die Probe „des endgiltigen Überwiegens; so daß dies nicht mehr bedeutet, „als daß das überwiegende Motiv überwiegt“. Ich habe Mansel oben das Kompliment gemacht, daß er in manchen Dingen weiter sieht als sein Lehrer; im vorliegenden Falle aber bin ich gezwungen zu bemerken, daß er nicht so weit gesehen hat. Hamilton war nicht der Mann, ein Argument wie dieses aufser acht zu lassen, wenn es nicht einen schwachen Punkt gehabt hätte. Tatsächlich hat es deren zwei. Erstens meinen die, welche sagen, daß der Wille dem stärksten Motive folgt, nicht das Motiv, das in Relation zum Willen das stärkste ist, oder mit anderen Worten, daß der Wille demjenigen folgt, dem er folgt. Sie meinen das Motiv, das am stärksten ist in Relation zu Lust und Unlust; denn ein Motiv ist ein Begehren oder eine Abneigung und steht im Verhältnis zu der Annehmlichkeit des

¹⁾ Anmerkung zu Reid, S. 609—611.

begehrten Dinges, wie wir diese uns vorstellen, oder zu der Schmerzlichkeit des gemiedenen. Und wenn das, was zuerst ein direkter Impuls zur Lust oder zum Zurückschrecken vor der Unlust war, zu einer Gewohnheit oder zu einem festen Ziel geworden ist, dann bedeutet Stärke des Motivs die Vollkommenheit und Schnelligkeit der Assoziation, die zwischen einer Idee und einem äußeren Akt gebildet worden ist. Dies ist die erste Antwort an Mansel. Die zweite besteht darin, daß, selbst angenommen, es gäbe für die Stärke der Motive keine andere Probe als ihre Wirkung auf den Willen, die Behauptung, der Wille folge dem stärksten Motive, nicht, wie Mansel annimmt, identisch und nichtssagend sein würde. Wir sagen ohne Widersinn, daß, wenn zwei Gewichte auf gegenüberstehende Wagschalen gelegt werden, die schwerere die leichtere in die Höhe heben wird; jedoch meinen wir mit schwer nichts anderes als das Gewicht, welches das andere in die Höhe hebt. Nichtsdestoweniger ist die Behauptung nicht ohne Sinn; denn sie zeigt an, daß in vielen oder den meisten Fällen ein schwereres vorhanden ist, und daß dieses immer dasselbe ist, und nicht das eine oder das andere, wie es gerade kommt. Ebenso wird, selbst wenn das stärkste Motiv nur das überwiegende Motiv bedeutete, dennoch, wenn ein überwiegendes Motiv vorhanden ist, wenn, falls alle anderen Antezedentien dieselben sind, das heute überwiegende Motiv auch morgen und alle folgenden Tage überwiegen wird, die Theorie des freien Willens, wie Hamilton scharfsinnig genug war einzusehen, nicht gerettet. Ich bedaure, Mansel in diesem Falle nicht denselben Scharfsinn ins Kredit schreiben zu können.

Ehe wir diesen Gegenstand verlassen, verlohnt es sich noch eine Bemerkung zu machen. Nicht allein die Notwendigkeitslehre, sondern auch die Lehre von der Prädestination in ihrer rohesten Form — der Glaube, daß alle unsere Handlungen von der Gottheit voraus bestimmt sind —, ist meiner Ansicht nach unvereinbar damit, der Gottheit irgend welche moralische Attribute beizulegen. Wenn sie sich jedoch mit dem Glauben verbindet, daß Gott nach allgemeinen Gesetzen handelt, die aus der Erfahrung gelernt werden müssen, so hat sie nicht die Tendenz, uns in irgend welcher Hinsicht zu veranlassen anders zu handeln, als wir handeln würden, wenn wir unsere Handlungen wirklich für zufällige hielten. Denn wenn Gott nach

allgemeinen Gesetzen handelt, dann hat er alles, was er auch vorausbestimmt haben mag, so vorausbestimmt, daß es durch die Ursache geschehe, auf die es nach der Erfahrung die Konsequenz bildet; und wenn er vorausbestimmt hat, daß ich mein Ziel erreiche, so hat er auch vorausbestimmt, daß ich es dadurch erreiche, daß ich die Mittel erforsche und zur Anwendung bringe, die zu seiner Erreichung führen. Wenn der Glaube an die Prädestination eine paralysierende Wirkung auf das Verhalten ausübt, wie es zuweilen bei den Mohamedanern der Fall ist, so geschieht es, weil sie wähnen, das, was Gott vorausbestimmt hat, erschließen zu können, ohne auf das Ergebnis zu warten. Sie glauben, entweder durch besondere Zeichen irgend einer Art, oder aus dem allgemeinen Ansehen der Dinge den Ausgang erkennen zu können, dem Gottes Wirken zustrebt; und nachdem sie diesen entdeckt, halten sie naturgemäß jeden Versuch, ihn zu vereiteln, für nutzlos. Weil etwas sicherlich eintreten wird, wenn nichts geschieht, um es zu verhüten, glauben sie, daß es sich mit Sicherheit ereignen wird, was auch immer zu seiner Verhinderung getan werden möge; mit einem Wort. sie glauben an die Notwendigkeit in dem einzigen richtigen Sinn des Ausdrucks — an einen durch menschliches Mühen und Begehren unabänderlichen Ausgang.

Kapitel 27.

Hamiltons Ansichten über das Studium der Mathematik.

Keine Darstellung der Philosophie Hamiltons würde vollständig sein, wenn sie unterliesse, seinen berühmten Angriff auf die Tendenz der mathematischen Studien zu erwähnen. Obwohl kein direkter Zusammenhang zwischen diesen und seinen metaphysischen Ansichten besteht, so liefert er doch den beredtesten Beweis jener bedenklichen *lacunae* im Kreise seines Wissens, die ihn untuglich machten, eine umfassende oder selbst nur eine genaue Prüfung der Methoden vorzunehmen, die der menschliche Geist einschlägt, um die Wahrheit festzustellen. Wenn es eine Vorbedingung gibt, die man allgemein als unerläßlich für jemand ansehen muß, der es unternimmt, dem menschlichen Intellekt Gesetze zu geben, so ist es die einer gründlichen Bekanntschaft mit den Arten, wie der menschliche Intellekt in den Fällen vorgegangen ist, wo es ihm nach universellem, auf nachfolgender direkter Bewahrheitung begründetem Zugeständnis gelungen war, die größte Anzahl wichtiger und verborgener Wahrheiten zu ermitteln. Dieses Erfordernis hat Hamilton in einem irgend erträglichen Grade nicht erfüllt. Selbst von reiner Mathematik hat er augenscheinlich kaum mehr gewußt als die Anfangsgründe. Von der Mathematik in ihrer Anwendung auf die Erforschung der Gesetze der physischen Natur, von der Art, wie die Eigenschaften der Zahl, Ausdehnung und Gestalt zu einem Werkzeug gemacht werden, um andere Wahrheiten als arithmetische und geometrische zu ermitteln, würde es zuviel sein zu sagen, daß er selbst nur eine oberflächliche Kenntnis besessen hat. Keine einzige Zeile in seinen Werken zeigt, daß er überhaupt etwas davon gewußt hat. Er hatte keine Vorstellung von dem Prozeß. In dieser Hinsicht unterschied er

sich weit und unvorteilhaft von seinem unmittelbaren Vorgänger in derselben Schule des metaphysischen Denkens, Professor Dugald Stewart, dessen Werke ihren Wert zum großen Teil der Grundlage gesunden und genauen wissenschaftlichen Wissens verdanken, das zu erklären und auf Prinzipien zurückzuführen er mit vollem Erfolg, soweit seine Fähigkeiten reichten, durch seine späteren metaphysischen Studien in den Stand gesetzt wurde.

Wenn Hamilton sich begnügt hätte, von der Mathematik zu sagen, daß sie für sich allein keine hinreichende Ausbildung der intellektuellen Fähigkeiten gewähre; daß sie den Geist nur zum Teil bilde; daß es wichtige Arten intellektueller Bildung und Disziplin gebe, die sie nicht verleiht, und für die sie deshalb, wenn sie mit Ausschluss derjenigen Studien betrieben wird, die diese Bildung ermöglichen, ungünstig ist: so würde er etwas gesagt haben, was zwar nicht neu, aber doch wahr ist, und nicht allein von der Mathematik, sondern von jeder begrenzten und speziellen Beschäftigung der geistigen Fähigkeiten gilt. Er würde etwas behauptet haben, was auf jedes Studium zutrifft, mit dem der menschliche Geist sich befassen kann, mit Ausnahme der zwei oder drei höchsten, schwierigsten und unvollkommensten, die alle Fähigkeiten in der größten erreichbaren Vollkommenheit erfordern und deshalb nie als vorbereitender Lehrzweig empfohlen oder angesehen werden können, sondern selbst den wichtigsten Zweck bilden, für den eine solche Vorbereitung erforderlich ist. Hamilton indessen hat viel mehr behauptet als das. Er unternimmt zu beweisen, daß das Studium der Mathematik überhaupt kein nützlicher intellektueller Lehrzweig ist, außer in einem verhältnismäßig untergeordneten Punkt, den es mit einigen der am meisten verachteten Studien gemein hat; und daß es, wenn es weit getrieben wird, den Geist schlechterdings untauglich macht, seine Fähigkeiten für irgend einen anderen Gegenstand nützlich zu verwenden. Wie man hätte erwarten können, wenn eine solche These von jemand behauptet wird, der, so scharfsinnig er in anderen Dingen war, doch von dem Gegenstand, über den er schrieb, keine genügende Kenntnis besaß, ist diese berühmte Dissertation einer der schwächsten Teile seiner Werke. Er ignoriert nicht nur die ganze Sache seines Gegners, sondern auch den wichtigsten Teil seiner eigenen, und hat auf die Tendenzen der mathematischen Studien einen viel schwächeren Angriff gemacht, als er von

jemand, der die Sache verstand, hätte gemacht werden können. Tatsächlich hat er die wesentlichste der üblen Wirkungen, zu deren Hervorbringung diese Studien beigetragen haben, übersehen, und kein Licht auf die intellektuellen Mängel des gewöhnlichen Schlages von Mathematikern geworfen, die so bezeichnend in ihrer armseligen Behandlung der allgemeinen Punkte ihrer eigenen Wissenschaft hervortreten. Er findet zu ihrem Nachteil kaum etwas anderes zu sagen, als so triviale und handgreifliche Dinge, daß selbst der größte Zelot der Mathematik sie übergehen und bei den unschätzbaren Wohltaten stehen bleiben kann, die jenen entgegengestellt werden können, und auf die es in der Tat allein ankommt. Es ist kein Vorwurf für die Egge, daß sie kein Pflug, noch für die Säge, daß sie kein Meißel ist.

Werden wir z. B. viel klüger, wenn uns in aller Breite und mit einer Schar von Zeugen zur Bestätigung der Behauptung noch einmal gesagt wird, daß die Mathematik, da sie sich nur mit demonstrativer Evidenz befaßt, uns weder theoretisch noch praktisch lehrt, die Wahrscheinlichkeiten abzuschätzen? Hat je ein Mathematiker oder ein Verherrlicher der Mathematik behauptet, daß sie dies lehre? Gibt uns die Wissenschaft, der Hamilton über allen anderen eine Stelle als intellektuelle Disziplin anweist, — gibt die Metaphysik uns die Fähigkeit, über wahrscheinliche Evidenz zu urteilen? Wenn ein solcher Anspruch je zu ihren Gunsten erhoben worden ist, so ist er mir nicht bekannt. Hamilton war sicherlich zu vertraut mit dem Gegenstand, als daß er eine solche Behauptung aufstellen könnte. Die Metaphysik verlangt ebenso wie die Mathematik und alle übrigen grundlegenden Wissenschaften nicht wahrscheinliche, sondern gewisse Evidenz. Das Gebiet der Wahrscheinlichkeiten in der Wissenschaft ist nicht die abstrakte, sondern das, was Comte die konkreten Wissenschaften nannte, diejenigen, die von den tatsächlich in der Natur verwirklichten Kombinationen handeln, zum Unterschied von den generellen Gesetzen, die jede andere Kombination derselben Elemente ebenso beherrschen würden: Zoologie und Botanik z. B. im Gegensatz zur Physiologie, Geologie im Gegensatz zur Thermologie und Chemie. In einer abstrakten Wissenschaft ist eine Wahrscheinlichkeit von keiner Bedeutung; sie ist nur ein augenblicklicher Halt auf der Bahn zur Gewißheit, ein Fingerzeig für neue Experimente.

Sofern die abstrakte Wissenschaft im allgemeinen und die Mathematik im besonderen keine Übung in der Schätzung widerstreitender Wahrscheinlichkeiten gewährt, was die für die Behandlung praktischer Angelegenheiten notwendigste Art von Scharfsinn ist, ergibt sich, daß sie, wenn sie zu einer so ausschließlichen Beschäftigung gemacht wird, daß der Geist verhindert wird, sich das Genügende dieser notwendigen Fertigkeit auf andere Weise anzueignen, Schlimmeres tut als die Fähigkeit nicht zu kultivieren: sie verhindert, daß die Fähigkeit erworben werde, und macht *pro tanto* den Menschen für die allgemeine Lebensaufgabe ungeeignet. Es ist natürlich, daß Menschen, die schlechte Richter über die Wahrscheinlichkeit sind, je nach Temperament ungebührlich leichtgläubig oder unvernünftig skeptisch sind; und beide Vorwürfe richtet unser Autor mit großem Ernst und schwerem Geschütz von Autorität gegen die Mathematiker. Indessen selbst mit einer viel vollständigeren Liste der intellektuellen Mängel eines Mathematikers, der nichts ist als Mathematiker, würde er wenig gewonnen haben, um seine eigene Sache zu beweisen. Ein Mensch kann für diese Mängel ein sehr feines Gefühl haben, er kann sie wie Comte mit ausgemachtem Haß betrachten und dennoch den mathematischen Unterricht nicht allein als eine nützliche, sondern als die unerläßliche erste Stufe aller wissenschaftlichen Ausbildung, die diesen Namen verdient, unterstützen.¹⁾ Auch kann keine verständige Art, die Sache anzusehen, umhin, gerade in den Fehlern, die unser Autor den Mathematikern vorwirft, das Übermaß einer

¹⁾ Ich wüßte nicht, daß der logische Wert der Mathematik je feiner und scharfsinniger gewürdigt worden ist, als von Comte in seinem letzten Werk „Synthèse Subjective“ (S. 98):

„Bornée à son vrai domaine, la raison mathématique y peut admirablement remplir l'office universel de la saine logique: induire pour déduire, afin de construire. Renonçant à de vaines prétentions, elle sent que ses meilleurs succès restent toujours incapables de nous faire, partout ailleurs, induire, ou même déduire et surtout construire. Elle se contente de fournir, dans le domaine le plus favorable, un type de clarté, de précision, et de consistance, dont la contemplation familière peut seule disposer l'esprit à rendre les autres conceptions aussi parfaites, que le comporte leur nature. Sa réaction générale, plus négative que positive, doit surtout consister à nous inspirer partout une invincible répugnance pour le vague, l'incohérence, et l'obscurité, que nous pouvons réellement éviter envers des pensées quelconques, si nous y faisons assez d'efforts.“

höchst wertvollen Eigenschaft zu erkennen. Wir können sicher sein, daß es für die Bildung eines gut geschulten Intellekts keine kleine Empfehlung eines Studiums ist, das Mittel zu bieten, durch das der Geist am frühesten und am leichtesten befähigt wird, in sich selbst die Norm für einen vollständigen Beweis aufrecht zu erhalten. Ein so ausgestatteter und über andere Gegenstände nicht gebührend unterrichteter Geist kann den Irrtum begehen, von jedem Beweis zu erwarten, daß er sich zu eng dem Vorbild anfüge, das ihm selbst am vertrautesten ist. Dieses Vorbild kann und sollte durch größere Mannigfaltigkeit der Ausbildung erweitert werden. Wer es aber nie erworben hat, besitzt kein richtiges Verständnis für den Unterschied zwischen dem, was bewiesen und was nicht bewiesen ist: die erste Grundlage für die wissenschaftliche Beschaffenheit des Geistes ist nicht gelegt worden. Lange Zeit hat man gegen die Mathematiker die Klage erhoben, daß sie schwer zu überzeugen seien. Es ist aber eine weit größere Disqualifikation sowohl für die Philosophie wie für die Angelegenheiten des Lebens, zu leicht überzeugt zu sein, einen zu niedrigen Maßstab für das Beweisen zu besitzen. Die einzigen gesunden Intellekte sind diejenigen, die von vornherein einen hohen Maßstab an den Beweis legen. Die Praxis in konkreten Angelegenheiten lehrt sie bald, ihn, soweit es nötig ist, herabzusetzen; sie behalten aber das Bewußtsein, ohne das es ein gesundes praktisches Schließen nicht gibt, daß, wenn sie eine minderwertige Evidenz akzeptieren, weil eine bessere nicht zu haben ist, diese dadurch nicht zur Vollkommenheit erhoben wird. Sie bleiben aufmerksam auf das, was daran fehlt.

Außerdem gewöhnen die mathematischen Studien den Studierenden, einen vollständigen Beweis zu verlangen, und zu erkennen, wenn er ihn nicht erlangt hat; und dadurch, daß sie ihn zur Genauigkeit anhalten, werden sie von unermesslichem Nutzen für seine Ausbildung. Es ist einer der eigenartigen Vorzüge der mathematischen Wissenschaft, daß der Mathematiker sich niemals mit einem *à peu près* begnügt: er fordert die genaue Wahrheit. Kaum eine der nicht-mathematischen Wissenschaften, außer der Chemie, besitzt diesen Vorteil. Eine der gewöhnlichsten Arten unbestimmten Denkens und der Quellen von Irrtümern in der Theorie wie auch in der Praxis besteht darin, daß die Wichtigkeit der Quantitäten übersehen wird.

Mathematiker und Chemiker werden durch den ganzen Lauf ihrer Studien gelehrt, daß die allerwesentlichsten Unterschiede der Qualität von einem sehr kleinen Unterschied in der verhältnismäßigen Quantität abhängen, und daß aus den Qualitäten der einwirkenden Elemente ohne sorgsame Beachtung ihrer Quantitäten beständig falsche Erwartungen über die wahre Natur und den wesentlichen Charakter des hervorgebrachten Resultats gebildet werden würden. Wenn Hamiltons Geist sich dieser vervollkommnenden Disziplin unterzogen hätte, würden wir nicht erlebt haben, daß er die bestimmtesten mathematischen Ausdrücke mit jener Ungenauigkeit anwendet, die seinen Schriften eigentümlich ist. So oft er z. B. meint, daß eines von zwei Dingen sich vermindert, während das andere zunimmt, sagt er, daß sie in umgekehrtem Verhältnis zu einander stehen. Er behauptet dies von dem Umfang und dem Inhalt eines Allgemeinbegriffs;¹⁾ von der Anzahl der Gegenstände, auf die unsere Aufmerksamkeit sich verteilt, und von der Intensität, mit der sie auf jeden einzelnen verwendet wird;²⁾ von den Erkenntnis und Wahrnehmung gebenden Eigenschaften einer Sinnesimpression;³⁾ und von der Intensität und der Dauer einer Energie.⁴⁾ Daß ein umgekehrtes Verhältnis die Bezeichnung einer bestimmten Relation zwischen Quantitäten ist, scheint ihm nie eingefallen zu sein.

Es ist auch kein kleiner Vorteil der mathematischen Studien selbst in ihrer ärmsten und dürftigsten Gestalt, daß sie wenigstens den Geist gewöhnen, eine Schlussfolge in Glieder zu zerlegen, und sich jedes Gliedes zu vergewissern, bevor er zu einem anderen fortschreitet. Wenn die Praxis der mathematischen Schlüsse nichts Anderes verleiht, so verleiht sie geistige Vorsicht. Sie gewöhnt uns, einen sicheren Boden zu verlangen; und wenn wir auch durch sie nicht zu besseren Richtern letzter Prämissen werden, als wir es vorher waren (was übrigens von fast aller Metaphysik gesagt werden kann), so duldet sie wenigstens nicht, daß wir in irgend einem Glied der Schlusskette einer Voraussetzung Einlaß gestatten, der wir nicht vorher in der Gestalt eines Axioms, eines Postulats oder einer Definition entgegen-

¹⁾ Siehe u. A. Lectures III, 146, 147.

²⁾ Lectures I, 246.

³⁾ Lectures II, 98.

⁴⁾ Ebenda 439.

getreten sind. Dies ist ein Verdienst, das sie mit der formalen Logik gemein hat, und der Hauptgrund, daß manche geglaubt haben, sie könne die Funktionen dieser Wissenschaft verrichten und ihre Stelle ersetzen, eine Ansicht, der ich keineswegs beistimme.

Daß die Mathematik „die Macht zu generalisieren nicht pflegt“,¹⁾ was unserem Autor eine so handgreifliche Wahrheit zu sein scheint, daß er sich nicht die Mühe zu geben braucht, es zu beweisen, wird von keinem Menschen von kompetentem Wissen, aufser in einem sehr beschränkten Sinne zugegeben werden. Die Verallgemeinerungen der Mathematik sind ohne Zweifel verschieden von denjenigen der Physik; aber in der Schwierigkeit sie zu begreifen, und in der geistigen Anspannung, die sie erfordern, sind sie eine nicht zu verachtende Vorbereitung für die mühseligsten Leistungen des menschlichen Geistes. Selbst die Grundbegriffe der höheren Mathematik, von denjenigen der Differentialrechnung aufwärts, sind Erzeugnisse einer sehr hohen Abstraktion. Allein schon die Idee der Zentrifugalkraft oder des Schwerpunktes zu bemeistern, sind Leistungen einer geistigen Analyse, die nur von wenigen in der Metaphysik unseres Autors übertroffen werden. Das Erfassen eines mathematischen Gesetzes, das den Resultaten vieler mathematischer Operationen gemeinsam ist, schließt selbst in einem so einfachen Fall, wie dem binomischen Theorem, eine starke Ausübung derselben Fähigkeit ein, die uns die Keplerschen Gesetze geschenkt und durch diese Gesetze sich zu der Theorie der universellen Gravitation erhoben hat. Jeder Prozeß dessen, was universelle Geometrie genannt worden ist — jene große Schöpfung Descartes' und seiner Nachfolger, worin eine einzige Schlusskette ganze Klassen von Problemen auf einmal löst und Eigenschaften demonstriert, die allen Kurven oder Flächen, und andere, die großen Gruppen von ihnen gemeinsam sind —, ist eine praktische Lektion für die Behandlung umfassender Verallgemeinerungen und der Abstraktion übereinstimmender Punkte von Punkten der Verschiedenheit unter Gegenständen von großer und verwirrender Mannigfaltigkeit, für welche die am reinsten induktive Wissenschaft nicht viele Beispiele bieten kann, die sie übertreffen. Selbst eine so elementare Operation wie die Abstraktion von

¹⁾ Discussions, S. 282.

der besonderen Konfiguration der Dreiecke oder anderer Figuren und der relativen Lage der besonderen Linien und Punkte in der geometrischen Figur, die das Auffassen eines gewöhnlichen geometrischen Beweises erleichtert, ist eine sehr nützliche und keineswegs immer sehr leichte Ausübung der Fähigkeit zu verallgemeinern, die, wie man merkwürdigerweise gemeint hat, in dem mathematischen Verfahren keinen Platz oder Teil habe.

Hamilton gesteht den mathematischen Studien in der Ausbildung einer intellektuellen Fertigkeit von irgend welchem Wert keinen anderen Nutzen zu, als allein den der ununterbrochenen Aufmerksamkeit. „Ist denn“ fragt er,¹⁾ „die Mathematik als Werkzeug geistiger Kultur von keinem Wert? Ja, hat sie kein anderes „Ziel, als den Geist zu verdrehen? Darauf antworte ich: daß „ihr Studium, wenn es mit Maß verfolgt und ihm ein wirksames „Gegengewicht gegeben wird, wohlthätig sein kann durch die „Korrektur eines gewissen Lasters und die Bildung der entsprechenden Tugend. Das Laster ist die Gewohnheit der „geistigen Zerstreuung, die Tugend die Gewohnheit der ununterbrochenen Aufmerksamkeit. Dies ist der einzige Nutzen, auf „den das Studium der Mathematik in der Ausbildung des Geistes „gerechten Anspruch erheben kann.“ Er setzt ganz richtig hinzu:²⁾ „Die Mathematik aber ist nicht das einzige Studium, „das die Aufmerksamkeit ausbildet; ebensowenig ist die Art „und der Grad der Aufmerksamkeit, die sie einzulösen strebt, „die Art und der Grad der Aufmerksamkeit, die unsere anderen „und tieferen Spekulationen erfordern und ausüben.“ Nach Hamilton wird demnach in der allgemeinen Ausbildung durch die Mathematik keinem anderen Zweck entsprochen als jenem einen, der überdies noch besser durch etwas anderes erfüllt werden würde.

Ohne mich damit aufzuhalten, mein Staunen über die Behauptung auszudrücken, daß der Studierende der Mathematik keine andere geistige Fähigkeit übt, als die der ununterbrochenen Aufmerksamkeit, will ich ein Zugeständnis benutzen, das Hamilton nicht umhin kann zu machen, dessen volle Kraft er aber nicht bemerkt. „Wir sind weit davon entfernt“, sagt er,³⁾ „hiermit „das mathematische Genie herabsetzen zu wollen, das neue

¹⁾ Discussions, S. 313, 314.

²⁾ Ebenda S. 322.

³⁾ Ebenda S. 290.

„Methoden und Formeln oder neue und glückliche Anwendungen der alten erfindet. . . . Ungleich ihren von einander abweichenden Studien, kommen die erfinderischen Talente des Mathematikers und des Philosophen sich in der Tat nahe.“ War denn Hamilton mit allem, was den Namen mathematischen Unterricht verdient, so wenig bekannt, um annehmen zu können, daß die erfinderischen Kräfte, die in ihrem höheren Grade das mathematische Genie ausmachen, nicht in dem ersten Elementarunterricht der Mathematik geweckt und entwickelt werden? Welche Art mathematischen Unterrichts ist es, in dem das Lösen von Problemen nicht einen Teil bildet? Eine Seite später treffen wir folgende fast unglaubliche Behauptung:¹⁾ „Die mathematische Demonstration beschäftigt sich nur damit, Schlüsse zu deduzieren; ein wahrscheinliches Schließen, das sich in der Hauptsache auf das Suchen von Prämissen richtet.“ Hamilton glaubt nie streng genug mit Cambridge verfahren zu können, weil es einiges Gewicht auf die Mathematik als ein Mittel des geistigen Unterrichts legt. Hat er je, ich will nicht sagen in einem Band von Cambridge-Problemen geblättert, denn diese, könnte man einwenden, sind eher eine Probe der Kenntnisse des Schülers, als seiner Erfindungskraft und in der Hauptsache vielleicht eine Gedächtnisübung: aber hat er je zwei Bände gesehen, wie Blands algebraische und geometrische Aufgaben? Hat er sich wirklich gedacht, daß diese auszuarbeiten nicht „ein Suchen nach Prämissen“ war? Er scheint in der Tat der Ansicht gewesen zu sein, daß Mathematik lernen sie eintrichtern heiße, und er hat augenscheinlich geglaubt, daß ein Mathematiker alle Gleichungen selbst auflöst und vom Schüler nur verlangt, den Lösungen zu folgen. Denn in jeder Aufgabe, die der Schüler selbst löst, oder in jedem Theorem, das er demonstriert, werden, wenn der Schüler es nicht vorher gelöst oder bewiesen gesehen hat, dieselben Fähigkeiten ausgeübt, die in ihren höheren Graden die größten Entdeckungen in der Geometrie hervorgebracht haben. Der mathematische Unterricht, selbst wie er jetzt betrieben wird, bildet also den Geist zu Kapazitäten aus, die nach unseres Autors Zugeständnis mit denjenigen des größten Metaphysikers und Philosophen aufs engste verwandt sind. Für die entgegengesetzte Lehre ist ein Schimmer von Wahrheit in der elemen-

¹⁾ Discussions, S. 291.

taren Algebra vorhanden. Die Auflösung einer gewöhnlichen Gleichung kann auf ein fast ebenso mechanisches Verfahren zurückgeführt werden wie das Ansrechnen eines arithmetischen Exempels. Die Reduktion der Frage auf eine Gleichung ist indessen keine mechanische Operation, sondern eine solche, die je nach dem Grad ihrer Schwierigkeit fast jeden Grad von Scharfsinn erfordert — nicht zu reden von den neuen und im gegenwärtigen Stand der Wissenschaft unlösbaren Gleichungen, die bei jedem weiteren Schritt auftauchen, der in der Anwendung der Mathematik auf andere Zweige des Wissens unternommen wird. Für alles dies hat Hamilton nie einen Gedanken. Es ist kaum nötig, darauf aufmerksam zu machen, daß jedes andere Studium, wenn es in der Weise betrieben wird, wie er es von der Mathematik annimmt, irgend welche andere Fähigkeit als die der „ununterbrochenen Aufmerksamkeit“ ebensowenig üben würde, wie es bei der Mathematik der Fall ist. Das Studium, das er nächst der Metaphysik am meisten unter seinen Schutz nimmt, ist das Sprachstudium. Von ihm hegt er eine so hohe Meinung, daß er sagt:¹⁾ „z. B. die Minerva von Sanctius mit „ihren Kommentatoren zu beherrschen, ist nach meiner Ansicht „eine nützlichere Geistesübung, als die *Principia* von Newton zu „bewältigen.“ Wir dürfen mindestens sagen, daß er ein besserer Richter des Nutzens war, der daraus erzielt werden könnte. Ich schätze den Wert eines gründlichen grammatischen Studiums jeder der mehr logisch konstruierten Sprachen als Zucht für den Geist ebenfalls sehr hoch. Wenn aber das Studium darin bestände, die Minerva von Sanctius oder ihre Kommentatoren auswendig zu lernen, so würde, glaube ich, der erzielte Nutzen ungefähr derselbe sein wie derjenige, der sich nach Hamiltons Ansicht aus der Übung „ununterbrochener Aufmerksamkeit“ in der Mathematik ergibt.

Es ist eine charakteristische Tatsache, daß, als die Abhandlung „Über das Studium der Mathematik“ zum ersten Male in der „Edinburgh Review“ erschien, die gemischte oder angewandte Mathematik nicht in ihr erwähnt wurde, denn das wenige, was jetzt darüber vorliegt, ist ein späterer, durch Dr. Whewells Erwiderung veranlaßter Zusatz. Dr. Whewell muß aus beträchtlicher Höhe auf einen Angriff gegen die

¹⁾ Discussions, Anm. zu S. 268.

Nützlichkeit der Mathematik herabgeblickt haben, in dem der Teil, der nach der Ansicht ihrer verständigen Verteidiger drei Viertel ihres Nutzens ausmacht, mit Stillschweigen übergangen war. Als Hamiltons Aufmerksamkeit auf das gelenkt wurde, woran er vorher nicht gedacht hatte, erledigt er es auf folgende Weise¹⁾: „Die Mathematik kann auf Gegenstände der Erfahrung nur so „weit angewandt werden, als diese meßbar sind, d. h. soweit sie „unter die Kategorien von Ausdehnung und Zahl fallen, oder man „dies annimmt. Die angewandte Mathematik ist deshalb ebenso „beschränkt und dient ebensowenig zur Vervollkommenung wie „die reine Mathematik. Die Wissenschaften, mit denen die Mathe- „matik assoziiert wird, können allerdings eine nützliche Geistes- „übung gewähren, aber nur sofern sie den Gegenstand der Beob- „achtung und des wahrscheinlichen Schließens liefern, bevor „also dieser Gegenstand hypothetisch der mathematischen De- „monstration oder Berechnung unterworfen wird.“

Diese Stelle kommt einem Beweis gleich, daß der Autor einfach nicht wufste, was angewandte Mathematik bedeutet. Die Worte sind die eines Menschen, der wohl gehört hatte, daß es so etwas gibt, aber absolut nicht wufste, was es ist.

Angewandte Mathematik ist nicht die Messung der Ausdehnung und Zahl. Sie ist das Messen von anderen Quantitäten vermittelt Ausdehnung und Zahl, deren Merkmale Ausdehnung und Zahl sind, und die Ermittlung derjenigen Qualitäten von Dingen, deren Merkmale Quantitäten sind, durch Quantitäten jeglicher Art.

Zur Belehrung von Lesern, die nicht besser unterrichtet sind als Hamilton, und um es solchen, die es sind, ins Gedächtnis zurückzurufen, will ich diese allgemeine Darlegung durch Behandlung im einzelnen erläutern. Ein Mensch, der selbst nur sehr unbedeutende Kenntnisse in der Mathematik besitzt, könnte dies ebenso gut tun, vorausgesetzt, daß er die Wissenschaft, wie sie jeder Studierende der Philosophie studieren sollte. Hamilton es aber nicht getan hat, mit spezieller Beziehung auf ihre Methoden studiert hat.

Das erste und typische Beispiel der Anwendung der Mathematik auf die indirekte Erforschung der Wahrheit, liegt innerhalb der Grenzen der reinen Wissenschaft selbst: die An-

¹⁾ Discussions, S. 334, 335.

wendung der Algebra auf die Geometrie, deren Einführung, weit mehr als irgend eine seiner metaphysischen Spekulationen, den Namen Descartes' unsterblich gemacht hat und den grössten einzelnen Schritt bildet, der je in dem Fortschritt der exakten Wissenschaften vollführt worden ist. Ihre Begründung ist einfach. Sie beruht auf der allgemeinen Wahrheit, daß die Lage jedes Punktes, die Richtung jeder Linie und folglich die Gestalt und Gröfse jedes eingeschlossenen Raumes durch die Länge von Senkrechten fixiert werden kann, die auf zwei gerade Linien oder (wenn die dritte Dimension des Raumes in Betracht gezogen wird) auf drei ebene Flächen gezogen werden und einander in rechten Winkeln in demselben Punkte treffen. Eine Konsequenz oder vielmehr ein Teil dieser allgemeinen Wahrheit ist, daß Kurven und Flächen durch ihre Gleichungen bestimmt werden können. Wenn von irgend einer Anzahl von Punkten in einer Kurve oder Fläche Senkrechte auf zwei rechtwinklige Achsen oder auf drei rechtwinklige Flächen gezogen werden, so besteht zwischen den Längen dieser Senkrechten eine Relation der Quantität, die immer dieselbe für dieselbe Kurve oder Fläche ist und durch eine Gleichung ausgedrückt wird, in der diese veränderlichen mit gewissen konstanten Qualitäten kombiniert sind. Aus dieser Relation kann stets jede andere Eigenschaft der Kurve oder Fläche abgeleitet werden. Auf diese Weise werden Zahlen zu Mitteln, nicht-numerische Wahrheiten zu ermitteln. Die Peripherie einer Ellipse ist nicht eine Zahl; aber eine gewisse numerische Relation zwischen geraden Linien ist ein Merkmal einer Ellipse und als ihr untrennbarer Begleiter aufgewiesen. Die Gleichung, die dieses charakteristische Merkmal jeder Kurve ausdrückt, mag den Algebraikern übergeben werden, damit sie durch die Eigenschaften der Zahlen jede andere von ihr abhängende numerische Relation ableiten, mit der Gewifsheit, daß wenn der Schluß aus Symbolen in Worte zurückversetzt wird, er sich als eine tatsächliche und vorher vielleicht unbekannte geometrische Eigenschaft der Kurve erweisen wird.

In einem solchen Beispiel erscheint die Anwendung der Algebra auf die Geometrie nur in ihrer elementarsten Form. Ihr Umfang aber ist unbegrenzt und ihr Bereich übersteigt fast jedes Maß. Ihr allgemeines Schema läßt sich vielleicht folgenderweise darstellen: um irgend eine Frage der Qualität

oder der Quantität, die eine Linie oder einen Raum betrifft, zu lösen, suche man etwas, dessen Gröfse, wenn bekannt, die verlangte Lösung geben würde, und was in einer bekannten Relation zu den rechtwinkligen Koordinaten (z. B. in dem Problem der Tangenten die Länge der Subtangente) steht. Diese bekannte Relation drücke man in einer Gleichung aus: wenn die Gleichung aufgelöst werden kann, so haben wir das geometrische Problem gelöst. Oder wenn die Frage umgekehrt ist, nicht welches die Eigenschaften einer gegebenen Linie oder eines Raumes sind, sondern was für eine Linie oder was für ein Raum durch eine gegebene Eigenschaft angezeigt wird: so suche man, welche Relation zwischen rechtwinkligen Koordinaten diese Eigenschaft erfordert, drücke sie in einer Gleichung aus, und diese Gleichung oder irgend eine andere, die aus ihr deduziert werden kann, wird die Gleichung der gesuchten Kurve oder Fläche sein. Wenn es eine bekannte Kurve oder Fläche ist, so wird es dieses Verfahren zeigen; ist sie es nicht, so werden wir den nötigen Ausgangspunkt für ihre Erforschung gewonnen haben.

Diese Anwendung eines Zweigs der Mathematik auf einen anderen bildet die erste Stufe der angewandten Mathematik. Die zweite ist ihre Anwendung auf die Mechanik. Der Gegenstand der Mechanik sind die allgemeinen Gesetze oder die Theorie der Kraft *in abstracto*, d. h. der Kräfte, sofern sie unabhängig von ihrem Ursprung betrachtet werden. Wie eine Ausdehnung nicht eine Zahl ist, obwohl eine numerische Tatsache das Merkmal einer Ausdehnung sein kann, so ist eine Kraft weder eine Zahl noch eine Ausdehnung. Eine Kraft ist aber nur durch ihre Wirkungen erkennbar, und die Wirkungen, durch welche die Kräfte am besten erkannt werden, sind Wirkungen in der Ausdehnung. Das Mafß einer Kraft ist der Raum, durch den sie einen Körper von gegebener Gröfse in gegebener Zeit zu tragen vermag. So werden Quantitäten der Kraft durch Merkmale ermittelt, welche Quantitäten der Ausdehnung sind. Die anderen Eigenschaften der Kräfte sind ihre Richtung (eine Frage der Ausdehnung, die bereits auf eine numerische Relation zwischen Koordinaten reduziert worden ist) und die Natur der Bewegung, die sie entweder einzeln oder in Verbindung erzeugen, was eine gemischte Frage von Richtung und Gröfse in der Ausdehnung ist. Alle Fragen der Kraft können also auf Fragen der Richtung und Gröfse reduziert werden; und da alle Fragen der Richtung

oder Gröfse sich auf Gleichungen zwischen Zahlen reduzieren lassen, so kann jede Frage, die betreffs der Kraft ohne Rücksicht auf ihren Ursprung aufgeworfen werden kann, gelöst werden, wenn die entsprechende algebraische Gleichung aufgelöst werden kann.

Während so die Gesetze der Zahl den Gesetzen der Ausdehnung, und beide den Gesetzen der Kraft unterworfen sind, unterliegen die Gesetze der Kraft allen anderen Gesetzen des materialen Universums. Die Natur setzt sich, soweit sie uns erkennbar ist, aus einer Menge von Kräften zusammen, deren Ursprung (wenigstens deren unmittelbarer Ursprung) verschieden ist, und deren Wirkungen auf unsere Sinne außerordentlich mannigfaltig sind. Alle diese Kräfte aber gleichen sich darin, daß sie Bewegungen im Raum hervorrufen. Selbst diejenigen ihrer Wirkungen, die nicht wirkliche Bewegungen sind, wandern nichtsdestoweniger; sie verbreiten sich durch die Räume in bestimmten Zeiten und sind deshalb ausnahmslos den Gesetzen der Ausdehnung und Zahl unterworfen und angepaßt. Oft haben wir allerdings kein Mittel diese Zeiten und Räume zu messen, noch sind, wenn wir es könnten, die Hilfsmittel der Mathematik ausreichend, uns in sehr verwickelten Fällen in den Stand zu setzen, zu den Quantitäten von Dingen, die wir nicht direkt messen können, durch diejenigen zu gelangen, die uns diese Möglichkeit gewähren. Glücklicherweise indessen können wir dies in hinreichendem Mafse für alle praktischen Zwecke in Bezug auf die großen kosmischen Kräfte ausführen, in Bezug auf die Gravitation und das Licht, und in einem geringeren, aber dennoch beträchtlichen Grade in Bezug auf die Wärme und die Elektrizität. Und hier findet das Gebiet der angewandten Mathematik gegenwärtig ihr Ende. Ihr verdanken wir nicht allein alles, was wir von den Gesetzen dieser großen und universalen Agentien, als zusammenhängende Gegenstände (bodies) der Wahrheit betrachtet, wissen, sondern auch das eine vollständige Vorbild und Muster der Naturforschung durch deduktives Schließen, die Ermittlung der speziellen Naturgesetze vermittelt der allgemeinen. Ich will dem Verstand niemandes, der weiß, worin diese Operation besteht, die Beleidigung zufügen ihn zu fragen, ob sie ganz ausgeführt wird, „bevor“ der Gegenstand „hypothetisch der mathematischen Demonstration oder Berechnung „unterworfen wird“.

Dadurch, daß die angewandte Mathematik das große Werkzeug der deduktiven Forschung ist, wird sie auch zur Quelle unserer wichtigsten Induktionen, die unabänderlich von vorausgegangenen Deduktionen abhängen. Denn wo die Unzugänglichkeit der Phänomene oder die Unmöglichkeit, sie zu handhaben, die nötigen Experimente ausschließt, wird ihre Stelle häufig durch die mathematische Deduktion ausgefüllt, indem sie uns mit Ähnlichkeitspunkten bekannt macht, die durch direkte Beobachtung nicht hätten erlangt werden können. Wir finden, daß scheinbar sehr weit von einander entfernte Phänomene in der Art ihrer Ergebnisse denselben oder sehr ähnlichen numerischen Gesetzen folgen. Und dadurch, daß der Geist anscheinend heterogene natürliche Agentien, die dieselbe Gleichung haben, aufgreift und sie zusammen subsumiert, legt er oft den Grund für die Erkenntnis, daß sie entweder einen gemeinsamen, oder einen analogen Ursprung besitzen. Naturkräfte, die vorher für verschieden gehalten wurden, werden durch die Ermittlung, daß sie nach denselben mathematischen Gesetzen ähnliche Wirkungen hervorbringen, mit einander identifiziert. Auf diese Weise wurde die Kraft, welche die Bewegungen der Planeten lenkt, als identisch mit derjenigen bewiesen, durch welche die Körper zu Boden fallen. Hamilton würde wahrscheinlich zugegeben haben, daß die ursprüngliche Entdeckung dieser Wahrheit einen ebenso weitreichenden Intellekt erforderte, als er je in der abstrakten Spekulation entfaltet worden ist. Verlangt es aber keine Ausübung des Intellekts, den Beweis zu begreifen? Gleicht er etwa einem Experiment in der Chemie oder einer Beobachtung in der Anatomie, die wohl Geist erfordern mögen, um sie hervorzubringen, zu ihrer Erkenntnis aber, sobald sie einmal gemacht worden sind, nichts verlangen als Augen? Ist „ununterbrochene Aufmerksamkeit“ die einzige Fähigkeit, die hier erfordert wird? Um dies anzunehmen, würde eine größere Unkenntnis der Sache nötig sein, als sie einem gebildeten Geiste, geschweige denn einem Philosophen imputiert werden kann.

Es ist nicht wahrscheinlich, daß in den Taten, die auf dem Wege wissenschaftlicher Verallgemeinerung noch zu vollbringen bleiben, die direkte Anwendung der Mathematik in großem Umfange nutzbar sein wird. Die Natur der Phänomene schließt eine solche Anwendung für lange Zeit, vielleicht für immer aus. Das Verfahren selbst aber — die deduktive Naturforschung, die

Anwendung von Elementargesetzen, die von den einfacheren Fällen verallgemeinert werden, um die Phänomene verwickelter Fälle zu entwirren; soviel von ihnen zu erklären, als erklärt werden kann, und die Natur und die Grenzen des nicht reduzierbaren Residuums so zur Evidenz zu bringen, daß auf neue Beobachtungen hingewiesen wird als Vorbereitung, denselben Prozeß mit neuen Daten abermals zu beginnen: das ist aller Wissenschaft einschließlic der moralischen und metaphysischen gemeinsam. Und je größer die Schwierigkeit, um so notwendiger ist es, daß der Forscher vorbereitet sei mit einem genauen Verständnis für die Erfordernisse dieser Art der Forschung, und mit einem geistigen Vorbild ihrer vollkommenen Verwirklichung. In den großen Problemen der naturwissenschaftlichen Verallgemeinerung, die gegenwärtig die tieferen wissenschaftlichen Geister beschäftigen, scheint die Chemie zu einer wichtigen und hervorragenden Teilnahme berufen zu sein, dadurch daß sie, wie die Mathematik in den kosmischen Phänomenen, viele der Prämissen der Deduktion sowie auch einen Teil des vorbereitenden Unterrichts liefert. Dieser Nutzen der Chemie ist vorläufig erst im Entstehen begriffen, während als Schulung in der deduktiven Kunst selbst ihre höchste Leistungsfähigkeit nie derjenigen der Mathematik nahe kommen kann. Und in den großen Untersuchungen der Moral- und der sozialen Wissenschaften, auf die keine von beiden direkt anwendbar ist, gewährt die Mathematik (ich meine immer die angewandte Mathematik) das einzige, hinreichend vollkommene Vorbild. Ich darf vielleicht sagen, daß bis heute niemand, der es nicht aus der Mathematik gelernt, je gewußt hat, was Deduktion, als ein Mittel die Naturgesetze zu erforschen, ist; noch kann jemand hoffen, es gründlich zu verstehen, wenn er nicht zu irgend einer Zeit seines Lebens Mathematik genug gewußt hat, um das Werkzeug bei der Arbeit zu kennen. Hätte Hamilton dies gekannt, so würde er wahrscheinlich die beiden Bände seiner Vorlesungen über Logik vernichtet und von neuem nach einem verschiedenen System begonnen haben, worin wir weniger von Allgemeinbegriffen und mehr von Dingen, weniger von Denkformen und mehr von Gründen der Erkenntnis gehört hätten.

Dies ist nicht einmal alles, was der Forscher verliert, der die wissenschaftliche Deduktion in dieser ihrer vollkommensten

Form nicht kennt. Eine inadäquate Vorstellung von einem der beiden Werkzeuge, durch die wir unsere Erkenntnis der Natur erlangen, und folglich eine unvollkommene Auffassung selbst des anderen in seinen höheren Formen zu haben, ist nicht alles. Fast notwendigerweise fehlt ihm jede hinreichende Vorstellung der menschlichen Erkenntnis selbst als eines organischen Ganzen. Er kann keine klare Vorstellung von der Wissenschaft als eines Systems von Wahrheiten haben, von denen die einen aus den anderen hervorgehen und sich gegenseitig bestätigen und bekräftigen; in dem eine Wahrheit eine Menge anderer zusammenfaßt und sie erklärt, und in dem spezielle Wahrheiten nur durch besondere Umstände modifizierte allgemeine Wahrheiten sind. Nur unvollkommen kann er das Aufgehen konkreter Wahrheiten in abstrakte und die vermehrte Gewissheit verstehen, die aus spezifischer Erfahrung abgeleitete Theoreme gewinnen, wenn sie als Korollarien allgemeinen Naturgesetzen affiliiert werden können — eine vollkommnere Gewissheit, als sie irgend eine direkte Beobachtung zu geben vermag. Ebenso wenig kann er verstehen, wie die weiteren Induktionen eine Erhöhung der Gewissheit sogar auf jene engeren, von denen sie selbst verallgemeinert wurden, dadurch reflektieren, daß sie oberflächliche Widersprüche ausgleichen und scheinbare Ausnahmen in reale Bestätigungen verwandeln.¹⁾ Diese Dinge einzusehen, erfordert mehr als einen bloßen Mathematiker: aber selbst der fähigste Geist, der niemals einen mathematischen Lehrgang durchgemacht hat, hat wenig Aussicht sie je zu begreifen.

Angesichts solcher Erwägungen ist es eine sehr kleine Heldentat, dreißig Oktavseiten mit dem boshafteu Zeug anzufüllen, das von Personen des allerverschiedensten Charakters

¹⁾ Die Unkenntnis dieses wichtigen Prinzips der induktiven Logik oder der Mangel an Vertrautheit mit ihm führt unausgesetzt, selbst bei fähigen Autoren, zu groben Fehlern in der Anwendung der Logik des Schließens. So sagt man uns z. B. beständig, daß die Gleichförmigkeit des Laufs der Natur nicht selbst eine Induktion sein kann, weil jeder induktive Schluß sie voraussetzt und die Prämisse vor dem Schluß bekannt gewesen sein muß. Diejenigen, die auf diese Weise folgern, können in Bezug auf Gewissheit nie ihre Aufmerksamkeit auf den ununterbrochenen Prozeß des Gebens und Nehmens gerichtet haben, der zwischen dieser großen Prämisse und allen engeren Wahrheiten der Erfahrung wechselseitig vor sich geht. Die Wirkung dieses Prozesses ist, daß sie, obwohl sie ursprünglich eine Verallgemeinerung

während einer Reihe von Zeitaltern über die Mathematiker gesagt worden ist, von dem Spott des Cynikers Diogenes bis zu den Sarkasmen Gibbons oder den seichten Redensarten Horace Walpoles, ohne zu unterscheiden, wieviele der angeführten Personen überhaupt zu einer Meinung über einen solchen Gegenstand berechtigt waren; und mit so gänzlicher Verachtung alles dessen, was der Autorität Gewicht verleiht, daß Menschen eingeschlossen wurden, die lebten und starben, bevor die Algebra erfunden war, bevor die Mathematiker von Alexandria den Kegelschnitt definiert und studiert hatten, oder bevor die ersten Linien der Theorie der Statik von dem Genius des Archimedes gezogen worden waren, Menschen, deren ganze Mathematik in einer unbehilflichen Arithmetik und den bloßen Elementen der Geometrie bestand. Wenn es zwanzigmal mehr solcher Zeugnisse gegeben hätte: wieviele von ihnen würden irgend welchen Wert gehabt haben? Noch bis in die neueste Zeit haben die Professoren der verschiedenen Künste und Wissenschaften es zu einem wesentlichen Teil ihrer Beschäftigung gemacht, einer des anderen Bestrebungen herabzusetzen; und Männer von Welt und Literaten (*littérateurs*) sind zu allen Zeiten bereit und eifrig gewesen, sich mit jeder Gruppe von ihnen gegen den Rest zu verbinden. Der Mann, der zu wissen wagt, was sie weder wissen, noch um was sie sich kümmern, ist immer und überall als der gemeinsame Feind angesehen worden. Glaubte Hamilton, daß es einem Menschen, der nur halb so belesen wäre wie er, schwer fallen würde, in wenigen Stunden eine ebensolange Liste anmutiger Dinge von Grammatikern und Metaphysikern zu liefern? Wenn unser Autor einen Zengen faßt, der einen Anspruch hat gehört zu werden, so wird der Zeuge in den Dienst geprefst, ohne viel zu prüfen, was er wirklich sagt. Es macht keinen Unterschied, ob er aussagt, daß das Studium der Mathematik schädlich ist, oder nur, daß es nicht einfach für alles mögliche Gute genügt. Eine der Autoritäten, auf die der größte Nachdruck gelegt wird, ist Descartes. Ich will den wichtigsten Teil des Zitats ausziehen, wie unser Autor es teils

von den offenkundigeren der engeren Wahrheiten ist, damit endigt, eine Fülle von Gewißheit zu besitzen, die auf diese überfließt und ihren Beweis auf ein höheres Niveau erhebt, so daß ihre Relation zu ihnen umgekehrt wird und sie, statt zu einem Schluß aus ihnen, zu einem Prinzip wird von dem jede beliebige von ihnen deduziert werden kann.

aus Descartes selbst und teils aus seinem Biographen Baillet anführt.¹⁾ Das gesperrt Gedruckte ist von Hamilton in dieser Weise hervorgehoben worden. „Es war damals lange her, sagt „Baillet, daß er sich von dem geringen Nutzen der Mathematik überzeugt hatte, namentlich wenn sie ihrer selbst wegen studiert und nicht auf anderes angewandt wird. Es „gab in Wahrheit nichts, was ihm wichtiger geschehen hätte, „als uns mit einfachen Zahlen und imaginären Figuren zu „beschäftigen, als ob es sich zieme, uns auf diese Lappalien „(*bagatelles*) zu beschränken, ohne unseren Blick darüber hinausgehen zu lassen. Es schien ihm sogar etwas darin zu „liegen, was schlimmer ist als nutzlos. Seine Maxime war, „daß eine solche Beschäftigung uns unbemerkt des „Gebrauches unserer Vernunft entwöhne und uns der „Gefahr aussetze, den Pfad zu verlieren, den sie uns vorzeigt. „Die Worte Descartes' selbst verdienen angeführt zu werden: „*Revera nihil inanius est, quam circa nudos numeros figurasque* „*imaginarias ita versari, ut velle videamur in talium nugatione* „*cognitione conquiescere, atque superficialiis istis demonstrationibus,* „*quae casu saepius quam arte inveniuntur, et magis ad oculos et* „*imaginationem pertinent, quam ad intellectum, sic incubare, et* „*quodammodo ipsa ratione uti desuescamus; simulque* „*intricatus, quam tali probandi modo, novas difficultates congeris* „*numeris involutas expedire. . .*“ Baillet fährt fort: „In einem „Briefe an Mersenne aus dem Jahre 1630 erinnerte Descartes „ihn, daß er seit vielen Jahren das Studium der Mathematik habe liegen lassen, und daß er nicht noch mehr „Zeit mit den öden Operationen der Geometrie und „Arithmetik zu verlieren wünsche, Studien, die nie zu „etwas Bedeutendem führten“. An der Stelle endlich, wo Baillet von dem allgemeinen Charakter des Philosophen spricht, setzt er hinzu: „Was die übrige Mathematik betrifft (er hatte „gerade von der Astronomie gesprochen, die Descartes, obwohl „er selbst von ihr träumte, nur für einen Zeitverlust „hielt), so werden die, welche den Rang kennen, den er über „allen Mathematikern, alten und neuen, einnahm, zugeben, daß „er der Mann war, der von allen in der Welt am ehesten „geeignet war, über sie zu urteilen. Wir haben gesehen, daß er.

1) Discussions S. 277, 278.

„nachdem er diese Wissenschaften bis auf den Grund durch-
 „forscht, sich von ihnen losgesagt hatte als unnütz
 „für die Lebensführung und Erquickung der Mensch-
 „heit.“

Jeder, der diese Stelle liest, als ob sie ganz in gewöhnlicher Schrift gedruckt wäre, und seinen Verstand nicht dem von Hamilton eingeführten gesperrten Druck unterwerfen will, wird die folgenden drei Punkte bemerken. Erstens, daß Descartes nicht vom Studium der Mathematik, sondern von ihrem ausschließlichen Studium sprach. Er wendet sich dagegen, dort Halt zu machen und nicht zu etwas Höherem fortzuschreiten: *conquiescere, incubare*. Zweitens, daß er nur von reiner Mathematik sprach zum Unterschied von ihren Anwendungen und in dem Glauben — wie erstaunlich irrig dieser war, wissen wir jetzt —, daß sie Anwendungen von irgend welcher Wichtigkeit nicht zulasse. Endlich, daß seine Herabsetzung des Studiums selbst in dieser Beschränkung, seine Vorstellung von ihm als „*nugae*“, als „Zeitverlust“, hauptsächlich auf einem Grunde beruhte, den Hamilton aufgab, nämlich der Unwichtigkeit ihres Gegenstandes. Es war eine Wiederholung des Einwandes des Sokrates, den unser Autor ebenfalls der Mühe für wert hält als eine Autorität in einer solchen Frage zu zitieren, und „der „nicht bemerkte,¹⁾ von welchem Nutzen sie (die mathematischen „Studien) sein könnten, geeignet wie sie wären, das Leben eines „Menschen zu verzehren und ihn von der Erwerbung vieler „anderer und wichtiger Kenntnisse abzuhalten“. Eine solche Meinung in den Tagen des Sokrates und ausgesprochen von jemand, dessen glorreiche Aufgabe es war, die Geister der spekulativen Menschen zur Dialektik und Moral zurückzurufen, macht seinem großen Geiste keine Schande. Aber es ist ein Einwand, den Hamilton mit jedem Denker der beiden letzten Jahrhunderte verwirft. Er sagt ausdrücklich: „Die Frage „betrifft nicht den Wert der mathematischen Wissenschaft, „an sich oder in ihren objektiven Ergebnissen betrachtet, „sondern die Nützlichkeit des mathematischen Studiums, d. h. „in seiner subjektiven Wirkung als einer Übung des Geistes“. Alles, was Descartes gegen sie in dieser Hinsicht sagte (wenigstens in der angeführten Stelle, die, wie wir annehmen

¹⁾ Discussions, S. 323.

können, eine der stärksten ist), liegt darin, daß sie dadurch, daß sie andere Gegenstände des Denkens bietet, den Geist vom Gebrauch der *ipsa ratio*, d. i. von dem Studium rein geistiger Abstraktionen, abzieht, das Descartes zum großen Schaden seiner Philosophie für viel wertvoller hielt, als die Verwendung des Denkens auf Sinnesobjekte „*quae magis ad oculos et imaginationem pertinent*“.

Viel mehr durch sein Beispiel, als durch seine Lehre war Descartes bestimmt, die ungünstige Seite des intellektuellen Einflusses der mathematischen Studien zu illustrieren, und er müßte ein noch weit außerordentlicherer Mann gewesen sein, als er war; um tatsächlich eine Art geistiger Verdrehung verstehen zu können, von der er selbst in der Geschichte der Philosophie das hervorragendste Beispiel ist. Descartes ist der vollständigste Typus des rein mathematischen Geistes, den die Geschichte bietet, des Geistes, in dem die durch mathematische Bildung hervorgebrachten Tendenzen uneingeschränkt die Oberherrschaft führen. Dies ist nicht allein aus dem Mißbrauch der Deduktion ersichtlich, die er weiter führte als irgend ein anderer der uns bekannten berühmten Denker, die Scholastiker nicht ausgenommen, sondern mehr noch aus dem Charakter der Prämissen, von denen seine Deduktionen ausgehen. Und hier kommen wir zu dem einzigen, wirklich ernststen Vorwurf, der dem mathematischen Geist hinsichtlich des Einflusses verbleibt, den er auf andere als mathematische Studien ausübt. Er verleitet die Menschen, ihr wissenschaftliches Ideal darein zu setzen, alle Erkenntnis von einer kleinen Anzahl axiomatischer Prämissen abzuleiten, die als selbst-evident akzeptiert und als unmittelbare Intuition der Vernunft hingenommen werden. Dies ist es, was Descartes zu tun versuchte, und was er nachdrücklichste als das hinstellte, was getan werden müsse; und da er nur mit einem einzigen anderen Namen die Ehre teilt, dem ganzen Charakter der modernen spekulativen Bewegung den Stempel aufgeprägt zu haben, so sind die Konsequenzen seines Irrtums im höchsten Grade verhängnisvoll gewesen. Fast alles, was an dem Charakter des französischen Denkens Einwendungen zuläßt, und vieles von dem, was an ihm zu bewundern ist, gleichviel ob in der Metaphysik, Ethik oder Politik, kann direkt auf die Tatsache zurückgeführt werden, daß die französische Spekulation von Descartes statt von

Bacon abstammt.¹⁾ Alle nachdenkenden Menschen in England und viele in Frankreich empfinden, daß die hauptsächlichsten Schwächen des französischen Denkens aus seinem geometrischen Geiste hervorgehen, aus seiner Entschiedenheit, selbst in höchst praktischen Dingen die Schlüsse durch bloße Deduktion aus einigen einzelnen akzeptierten Verallgemeinerungen zu entwickeln, während die Verallgemeinerung ebenfalls häufig nicht einmal ein Theorem, sondern eine praktische Regel ist, die, wie man annimmt, direkt von den Quellen der Vernunft erlangt sei. Es ist dies eine Art zu denken, die unter dem falsch angewandten Namen der Logik die Einseitigkeit zum Prinzip erhebt, und dem politischen Schließen des französischen Volkes mit dem eines Theologen, der aus einem Text, oder eines Advokaten, der aus einem Rechtsgrundsatz folgert, eine gewisse Ähnlichkeit verleiht. Wenn dies selbst in Frankreich der Fall ist, so ist es noch schlimmer in Deutschland, dessen gesamte spekulative Philosophie ein Ausfluß Descartes' ist, und für dessen Denker der Baconsche Gesichtspunkt zum größten Teil noch unter dem Horizont liegt. Durch Spinoza, der seinem System die genauen Formen, wie auch ganz den Geist der Geometrie verlieh; durch den Mathematiker Leibniz, der länger als eine Generation hindurch den deutschen spekulativen Geist beherrschte; vorübergehend modifiziert durch die mächtige intellektuelle Individualität Kants, nach ihm aber zurückverfallend in seine unverbesserten Tendenzen: durch dies alles ging der geometrische Geist vom Schlimmen zum Schlimmeren, bis in Schelling und Hegel selbst die Gesetze der physischen Natur durch Vernunftschlüsse aus subjektiven Äußerungen des Geistes deduziert wurden. Die gesamte deutsche philosophische Speku-

¹⁾ Es ist nur gerecht hinzuzufügen, daß die englische Art des Denkens auf eine verschiedene, aber fast ebenso schädliche Weise dadurch gelitten hat, daß es dem folgte, was es für die Lehre Bacons hielt, was aber in Wirklichkeit ein nachlässiges Mißverstehen Bacons war, da es den ganzen Geist und das Ziel seiner Spekulationen unbeachtet ließ. Der Philosoph, der sich abgemüht hatte, eine Regel wissenschaftlicher Induktion zu konstruieren, durch welche die Beobachtungen der Menschheit, statt empirisch zu bleiben, so kombiniert und geordnet wurden, um zu einer Grundlage gesunder, allgemeiner Theorien gemacht zu werden, hat schwerlich erwartet, daß sein Name die stets bereite Autorität werden würde, die Verallgemeinerung zu verwerfen. und unter dem Namen Erfahrung den Empirismus als einzige solide Grundlage der Praxis auf den Thron zu setzen.

lation hat sich von Anfang an in dieser falschen Bahn bewegt und macht erst in neuester Zeit, nachdem sie die Tatsache erkannt, krampfhaft Anstrengungen sich daraus zu befreien.¹⁾ Alle diese Irrtümer und diese bedauerliche Verschwendung von Zeit und intellektueller Kraft durch einige der begabtesten und kultiviertesten Teile des Menschengeschlechtes sind Wirkungen der zu unbeschränkten Vorherrschaft der geistigen Angewohnheiten und Neigungen, die durch die elementare Mathematik erzeugt waren. Die angewandte Mathematik in ihrer nach-newtonschen Entwicklung tut nichts, um diese Irrtümer zu stärken, und sehr viel, um sie zu korrigieren, vorausgesetzt, daß die Anwendungen in einer Weise studiert werden, derzufolge der Intellekt weiß, womit er sich befaßt, und nicht in Schlaf versinkt über algebraischen Symbolen. Diese didaktische Vervollkommenung einzuführen, hat sich Dr. Whewell — zu seiner Ehre sei es gesagt — ernstlich und mit Erfolg bemüht. Er hat auf diese Weise die wirklichen Mängel der Mathematik als eines Zweiges der allgemeinen Ausbildung praktisch verbessert, und dies zu eben der Zeit, als Hamilton, der nicht den mindesten Einblick in diese Mängel besaß, ihn als unmittelbare Adresse für einen Angriff auf die Mathematik auswählte, der, da er nur das enthielt, was Hamilton von dem Gegenstand wußte, alles ausgelassen hat, was sich zu sagen verlohnte.

Die mathematischen Studien sind es übrigens nicht allein, gegen die Hamilton seine Feindschaft bekennt und an den Tag legt. Vor den naturwissenschaftlichen Forschungen hat er, abgesehen von ihrem materiellen Nutzen, im allgemeinen nur sehr geringe Achtung. In einem früheren Kapitel haben wir gesehen, wie außerordentlich unwissend er in Bezug auf die intellektuelle Kraft und Anstrengung ist, die diese Wissenschaften oft erfordern. Hinsichtlich ihrer Wirkungen auf den Geist erhebt er

¹⁾ Ich brauche wohl kaum zu sagen, daß der hier von den deutschen Denkern gezeichnete Charakter nicht auf einen Mann wie Goethe oder auf diejenigen Anwendung finden soll, die ihren intellektuellen Impuls von ihm empfangen. In ihm allerdings, ganz zu schweigen von seiner fast universalen Bildung, waren die intellektuellen Operationen stets von einem intensiven Geist der Beobachtung und des Experiments und von einer beständigen Bezugnahme auf die äußeren und inneren Anforderungen des praktischen menschlichen Lebens geleitet. Die Kritik, die gerechterweise an Goethe als einem Denker geübt werden kann, beruht auf ganz anderen Gründen.

gleich zu Anfang seiner Vorlesungen über Metaphysik zwei Klagen.¹⁾ Die erste ist, daß das Studium der Naturwissenschaften den Menschen unfähig mache, an den freien Willen zu glauben. Diese Klage muß anerkannt werden: zweifellos haben die Naturwissenschaften diese Tendenz. Aber ich behaupte, daß dies nur deshalb der Fall ist, weil sie den Menschen lehren, die Evidenz zu beurteilen. In der Art des Denkens, die durch die Naturwissenschaften erzeugt wird, liegt nichts, was jemand unfähig machen würde, sich der Evidenz zu fügen, falls die Lehre vom freien Willen bewiesen werden könnte. Ein Mensch, der nur eine der Naturwissenschaften kennt, ist vielleicht außerstande, die Kraft einer Beweisart zu empfinden, die von derjenigen, die in seinem Gebiet gebräuchlich ist, abweicht. Jeder aber, der in der Mathematik allgemein bewandert ist, ist an so viele verschiedene Arten der Untersuchung gewöhnt, daß er gut vorbereitet ist, die Kraft von allem, was in Wirklichkeit ein Beweis ist, zu verstehen (feel). Die Metaphysiker der Hamiltonschen Schule, die ihre Untersuchungen ohne Rücksicht auf die Kautelen verfolgen, die durch die Naturwissenschaften nahe gelegt werden, sind gleich weit umfassend (catholic and comprehensive) auf die verkehrte Weise: sie können für einen Beweis alles und jedes nehmen, was kein Beweis ist, wenn es nur die Neigung hat, eine Ideenassoziation ihres eigenen Geistes zu bilden.

Der andere Einwand Hamiltons gegen das wissenschaftliche Studium der Gesetze der Materie ist ein solcher, wie wir ihn kaum von ihm erwartet hätten, nämlich daß es das Wunder aufhebt.

„Das Wunder,²⁾ sagt Aristoteles, ist die erste Ursache der „Philosophie; in der Entdeckung aber, daß alle Existenz nur „ein Mechanismus ist, würde die Vollendung der Wissenschaft „ein Erlöschen gerade desjenigen Interesses sein, dem sie „ursprünglich entsprungen ist. „Selbst die glänzende Majestät „des Himmels“, sagt ein großer Religionsphilosoph,³⁾ „der Gegenstand knieender Anbetung für eine kindliche Welt“ überwältigt nicht länger den Geist desjenigen, der das eine

¹⁾ Lectures I, 35, 42.

²⁾ Lectures I, 37.

³⁾ F. H. Jacobi. Die ganze Stelle befindet sich in den Discussions, S. 312.

„mechanische Gesetz begreift, nach dem die Planetensysteme sich „bewegen, ihre Bewegung behalten und ursprünglich sogar sich „gestalten. Er staunt nicht mehr über den Gegenstand, wie „unendlich er immer ist, sondern allein über den menschlichen „Intellekt, der in einem Kopernikus, Keppler, Gassendi, Newton „und Laplace über den Gegenstand hinauszugehen vermochte, um „durch die Wissenschaft dem Wunder ein Ende zu machen, den „Himmel seiner Gottheiten zu berauben und die bösen Geister „des Universums zu bannen. Aber selbst dies, das einzige, das „zu bewundern unsere geistigen Fähigkeiten jetzt instande sind, „würde vergehen, wenn es einem zukünftigen Hartley, Darwin, „Condillac oder Bonnet gelingen sollte, uns ein mechanisches „System des menschlichen Geistes zu offenbaren, das ebenso weit „umfassend, ebenso verständlich und überzeugend ist, wie der „Newtonsche Mechanismus des Himmels.“ Wir können versichert sein, daß kein Hartley, Darwin oder Condillac Gehör finden wird, wenn der „große Religionsphilosoph“ es verhindern kann.

Ich will nicht auf alle die Punkte eingehen, die durch dieses bemerkenswerte Argument angeregt werden. Ich will nicht fragen, ob es schliesslich besser ist, „überwältigt“, als belehrt zu werden, oder ob die menschliche Natur einen großen Verlust erleidet, wenn sie das Wunder einbüßt. Liebe und Bewunderung aber bleiben. Denn Bewunderung, *pace tantorum virorum*, ist etwas anderes als Wunder und steht häufig auf ihrer höchsten Höhe, wenn das Seltsame, das eine notwendige Bedingung des Wunders ist, aufgehört hat zu sein. Ich staune aber über die Armut der Einbildung eines Menschen, der in dem materialen Universum nichts Wunderbares zu entdecken vermag, seitdem Newton zu übler Stunde einen beschränkten Teil von ihm teilweise enthüllt hat. Wenn Unwissenheit für ihn eine notwendige Bedingung des Wunders ist: kann er dann nichts Wunderbares in dem Ursprung des Systems finden, dessen Gesetze Newton entdeckte? nichts in der früheren Ausdehnung der Sonnensubstanz, die wahrscheinlich über die Bahn des Neptuns hinausging? nichts in dem gestirnten Himmel, den Kant mit voller Kenntnis dessen, was Newton lehrte, in der berühmten Stelle, die Hamilton so gern anführt (und in eben dieser Vorlesung anführt), auf dieselbe Stufe der Erhabenheit stellte wie das Sittengesetz? Wenn Unwissenheit die Ursache des

Wunders ist, dann ist es völlig unmöglich, daß wissenschaftliche Erklärung es je hinwegnehme, weil alles, was Erklärung leistet, in letzter Instanz darin besteht, uns auf ein vorausgehendes Unerklärliches zurück zu verweisen. Sollte das Endereignis eintreten, durch welches das Wunder aus dem Universum verbannt wird; sollte abschließend nachgewiesen werden, daß die geistigen Operationen von organischen Agentien abhängig sind: würde es mit dem Wunder zu Ende sein, weil die Tatsache, über die wir dann zu stannen hätten, die sein würde, daß eine Anordnung materieller Partikel ein Denken und Fühlen hervorbringen könnte? Jacobi und Hamilton hätten sich beruhigen können. Es ist nicht der Verstand, der das Wunder vernichtet; es ist die Alltäglichkeit. Einem Menschen, dessen Empfindungen Tiefe genug besitzen, dieser zu widerstehen, wird keine Einsicht, die je in die Naturphänomene erlangt werden kann, die Natur weniger wunderbar machen. Und was diejenigen anbetrifft, deren Empfindungsvermögen nur oberflächlich ist: glaubte Jacobi, daß sie die Planetenbewegungen um ein Jota mehr bewunderten zu einer Zeit, als die Astronomen sich vorstellten, daß sie durch die verwickelten Evolutionen des „Zyklus auf dem Epizyklus, des Kreises auf dem Kreise“ stattfänden? Wir können sicher sein, daß ein Schauspiel, das sie alle Tage sahen, ebenso wirkungslos war, ihre Einbildungskraft zu entzünden, wie jetzt. Man höre die Ansicht eines großen Dichters,¹⁾ der nicht vom Wunder im besonderen spricht, sondern von den Gefühls-erregungen im allgemeinen, die das Schauspiel der Natur hervorruft, und in Worten, die auf diese Erregung ebenso passen wie die übrigen:

„Manche Menschen sind der Ansicht, daß die Gewohnheit „zu analysieren, zu zerlegen und zu anatomisieren, für das „Empfinden der Schönheit unvermeidlich ungünstig sei. Zu „diesem Irrtum werden sie dadurch verleitet, daß sie die Tatsache übersehen, daß wir, da derartige Prozesse bis zu einem „gewissen Grade in dem Bereich eines beschränkten Intellektes „liegen, geneigt sind, ihnen jene Unempfindlichkeit zuzuschreiben, „von der sie in Wahrheit die Wirkung, nicht die Ursache sind. „Bewunderung und Liebe, nach denen alle wahrhafte Lebens- „erkenntnis streben muß, werden von Menschen von wirklichem

¹⁾ Wordsworth, in der Biographie von seinem Neffen, II, S. 159.

„Geist in demselben Verhältnis empfunden, wie ihre Entdeckungen in der Naturphilosophie sich erweitern; und die Schönheit der Gestalt einer Pflanze oder eines Tieres wird durch genauere Einsicht in ihre sie bildenden Eigenschaften und Kräfte als ein Ganzes nicht weniger offenbart, sondern mehr.“

Ferner höre man einen der berühmtesten Entdecker in der Physik. Anstatt den Verstand als dem Wunder antithetisch zu betrachten, beklagt Dr. Faraday, daß die Menschen das materiale Universum nicht genügend bewundern, weil sie es nicht genügend verstehen.

„Wir wollen nun für ein Weilchen betrachten, wie wunderbar wir in dieser Welt stehen. Hier werden wir geboren, wachsen wir auf und leben wir, und dennoch sehen wir diese Dinge mit einer fast vollständigen Abwesenheit des Wunders über die Art und Weise, wie alles das zugeht. So gering ist in der Tat unsere Bewunderung, daß wir nie überrascht werden. Und ich glaube wirklich, daß einem jungen Menschen von zehn, fünfzehn oder zwanzig Jahren der erste Anblick eines Wasserfalles oder eines Berges vielleicht mehr Überraschung verursacht, als er je über die Mittel seines eigenen Daseins empfunden hat: wie er hierhergekommen ist, wie er lebt, durch welche Mittel er aufrecht steht und sich von Ort zu Ort bewegt. So kommen wir in diese Welt, leben und scheiden von ihr, ohne daß unsere Gedanken sich besonders berufen fühlen zu bedenken, wie alles dies stattfindet. Und hätten nicht einige wenige forschende Geister sich bemüht, in diese Dinge hineinzuschauen und die herrlichen Gesetze und Bedingungen festzustellen, durch die wir wirklich leben und auf der Erde stehen: wir würden kaum wissen, daß irgend etwas Wunderbares daran ist.“¹⁾

Wenn eine weitere Autorität verlangt wird, so war der größte Dichter des neuen Deutschlands auch der scharfsinnigste wissenschaftliche Naturalist.

¹⁾ Lectures on the Forces of Matter (S. 2, 3). Die Philosophie hierüber ist von Lewes in seinem wertvollen Werk über Aristoteles gegeben (S. 212). „Die Überraschung nimmt aus einem Hintergrund von Wissen oder festem Glauben ihren Ausgang. Der Unwissenheit ist nichts überraschend, weil der Geist in diesem Zustand keine vorgefaßten Meinungen hat, denen widersprochen werden müßte.“

Kapitel 28.

Schlussbemerkungen.

In der nun beendigten Prüfung der philosophischen Leistungen Hamiltons habe ich nicht vermeiden können, den Nachdruck viel mehr auf Punkte zu legen, in denen ich von ihm abweiche, als auf solche, in denen ich mit ihm übereinstimme. Der Grund ist, daß ich in seiner Philosophie von fast allem abweiche, worauf er sich besonders viel zu gute tut, oder was sein spezielles Eigentum ist. Seine Verdienste, deren ich mir, obwohl ich sie nicht so hoch schätze, wohl bewußt bin, und die ich ebenso aufrichtig bewundere wie seine begeistertsten Schüler, verbreiten sich vielmehr über seine Spekulationen im allgemeinen, als daß sie auf einen bestimmten Punkt konzentriert wären. Sie bestehen hauptsächlich in seiner klaren und deutlichen Weise, dem Leser viele der grundlegenden Fragen der Metaphysik vorzuführen; in einigen guten Proben psychologischer Analyse im kleinen Maßstabe und in vielen logischen und psychologischen Wahrheiten, die er einzeln aufgegriffen hat, und die, über alle seine Schriften zerstreut, meist dazu dienen, irgend eine Schwierigkeit zu lösen, dann aber wieder aus dem Gesichtskreise verschwinden. Ich kann kaum etwas angeben, was er zur Förderung des gründlicheren Verständnisses der größeren geistigen Phänomene getan hätte, wenn es nicht seine Theorie der Aufmerksamkeit (einschließlich der Abstraktion) ist, die mir die vollkommenste zu sein scheint, die wir besitzen.¹⁾ Die Tatsachen

¹⁾ Selbst auf diesem Gebiete ist er nicht imstande gewesen, einige Trugschlüsse zu vermeiden. Bei der Behauptung z. B. gegen Stewart und Brown, daß wir auf mehr als einen Gegenstand auf einmal aufmerken können, verteidigt er seine wahre Lehre mit einigen sehr schlechten Argumenten. Er sagt (Lectures I, 252), daß wenn der Geist „nur auf einen Gegenstand

und die Spekulationen über den Schlaf und das Träumen in seiner siebenzehnten Vorlesung über Metaphysik sind ihm als eine Errungenschaft der Philosophie angerechnet worden und

„zur Zeit aufmerken oder sich seiner bewußt sein könnte“, der Schlufs eingegriffen sein würde, „dafs alles Vergleichen und Unterscheiden unmöglich ist.“ Dies setzt voraus, dafs wir keine anderen Impressionen vergleichen und unterscheiden können, als solche, die genau gleichzeitig sind. Könnte nicht die Bedingung der Unterscheidung das Bewußtsein nicht in demselben, sondern in unmittelbar aufeinanderfolgenden Augenblicken sein? Könnte die Unterscheidung nicht von einem Wechsel des Bewußtseins, dem Übergang von einem Zustand zu einem anderen abhängen? Dies ist eine haltbare Meinung. Sie wurde tatsächlich von den Philosophen behauptet, gegen die unser Autor streitet; und wenn er sie für falsch hielt, so hätte er sie widerlegen müssen. Wenn er dies nicht tat, so war er nicht berechtigt, eine Lehre, die nachweislich diese Konsequenz enthielt, als *ad absurdum* reduziert zu behandeln. Ein anderer seiner Beweise für unsere Fähigkeit, auf eine Mehrheit von Dingen gleichzeitig zu achten, ist unsere Wahrnehmung einer Harmonie zwischen Tönen. Er folgert (Lectures I, 244), dafs die Wahrnehmung einer Relation zwischen zwei Tönen einen Vergleich einschließt, und dafs, wenn dieser Vergleich nicht zwischen den gleichzeitig beachteten Tönen selbst stattfindet, er ein Vergleich sein muß zwischen „einem vergangenen Ton, „der im Gedächtnis zurückbehalten, und dem gegenwärtigen, der wirklich „wahrgenommen wird,“ was immer noch einschließt, dafs auf zwei Gegenstände auf einmal geachtet wird. Seine Gegner könnten indessen einwenden, dafs wenn ein Vergleich stattfindet, er nicht ein Vergleich zwischen zwei gleichzeitigen Impressionen, entweder Wahrnehmungen oder Erinnerungen ist, sondern zwischen zwei aufeinander folgenden Tönen im Augenblick des Übergangs. Sie könnten hinzufügen, dafs die Wahrnehmung der Harmonie nicht notwendigerweise einen Vergleich einschließt. Wenn eine Anzahl von Tönen in vollkommener Harmonie das Ohr gleichzeitig trifft, so haben wir nur eine einzige Impression; wir nehmen nur eine Tonmasse wahr. Diese in ihre komponenten Teile auflösen ist ein Akt der Intelligenz, nicht der direkten Wahrnehmung, und wird dadurch ausgeführt, dafs wir unsere Aufmerksamkeit zuerst auf das Ganze und dann auf die einzelnen Elemente, nicht auf alle gleichzeitig, sondern auf eines nach dem anderen heften. An diese Einwände gegen seine Lehre scheint unser Autor nicht gedacht zu haben, weil diejenigen Stewarts, den er als Gegner hauptsächlich im Auge hatte, verschieben waren (Lectures II, 145). Sie hätten ihm aber, ohne dafs man ihn einhalten aufstossen müssen, weil sie völlig in Einklang mit seiner Lehre stehen, dafs das Bewußtsein der Ganzen in der Regel dem ihrer Teile vorausgeht: dafs „statt mit den Minima zu beginnen, die Wahrnehmung mit den Massen „anfängt“ (Lectures II, 327 und viele ähnliche Stellen).

Hamilton ist auch inkonsequent, wenn er behauptet (Lectures I, 237), dafs die Aufmerksamkeit „ein Akt des Willens oder des Begehrens“ sei, und später (247, 248), dafs sie in manchen Fällen automatisch sei. „lediglich eine „nicht zu widerstehende Lebensäußerung.“ Dies ist indessen nur eine

bilden eine gute Probe induktiver Untersuchung; ihr hauptsächlichstes Verdienst aber, sowohl hinsichtlich der Beobachtung als des Denkens, gehört zugestandenermaßen Jouffroy.¹⁾

sprachliche Ungenauigkeit. Zweifellos meinte er, daß die Aufmerksamkeit für gewöhnlich freiwillig, gelegentlich aber automatisch ist.

¹⁾ Ich sehe mit Bedauern, daß das, was ich oben gesagt, oder vielleicht, was ich zu sagen unterlassen habe, selbst freundlichen Kritikern den Eindruck gemacht hat, daß ich von der intellektuellen Art Hamiltons und den allgemeinen Diensten, die er der Menschheit erwiesen hat, viel weniger hoch denke, als es der Fall ist. Meine Aufgabe in diesem Werke war nicht, den Menschen einzuschätzen, sondern die dauernde Bereicherung, welche die Summe der spekulativen Philosophie durch ihn erfahren hat. Diese kann ich nicht so hoch veranschlagen; aber aufrichtig und von Herzen schließe ich mich dem Tribut an, den Grote in der „Westminster Review“ (S. 2 und 3) seinen Verdiensten so gerechterweise zollt:

„Er hielt die Idee der Philosophie als einen Gegenstand aufrecht, der „von seinen eigenen Gesichtspunkten aus studiert werden müsse, eine Ehren- „stelle, deren sie sich in früheren Zeiten vielleicht in schädlichem Übermaß „zu erfreuen hatte, von der sie aber in neuerer Zeit, namentlich in England, „viel zu sehr zurückgegangen ist. Er leistete den großen Dienst, sich eifrig „zu bemühen, die vergangenen Traditionen der Philosophie mit einander zu „verknüpfen, diejenigen, die in Vergessenheit geraten waren, neu zu entdecken, „und eine Genealogie der Meinungen aufzustellen, soweit nachlässige Vor- „gänger noch die Möglichkeit dazu gelassen hatten. Wir erkennen in Hamilton „auch einen Grad intellektueller Unabhängigkeit an, der selten eine so weite „Gelehrsamkeit begleitet. Er zitiert viele verschiedene Meinungen, aber „beurteilt sie alle selbständig, und was noch wichtiger ist, er gibt beständig „die Gründe für sein Urteil an. Für uns sind diese Urteile stets von größerem „oder geringerem Wert, gleichviel ob wir sie als gültig zulassen oder nicht. . . . „Sowohl für diejenigen, die von ihm abweichen, als auch für solche, die mit „ihm übereinstimmen, sind seine Schlüsse in hohem Maße lehrreich, während „die vollständigen Zitate aus so vielen anderen Schriftstellern materiell bei- „tragen, nicht allein die direkt behandelten Punkte zu erhellen, sondern auch „unsere Kenntnis der Philosophie im allgemeinen zu erweitern.“

Ebenso stimme ich den emphatischen Worten Prof. Massons (S. 308 und 309) bei: „Man prüfe ihn auch hinsichtlich der Bedeutung seiner „Wirkungen auf das nationale Denken. Gleichviel, ob durch seine Gelehrsam- „keit oder infolge seines unabhängigen Denkens: war nicht er es, der gerade „die Fragen der Metaphysik und gerade die Formen dieser Fragen in unsere „Mitte schlenderte, die überall in diesem Britischen Zeitalter die akademischen „Thesen für wirkliche metaphysische Diskussion geworden sind? . . . Man „darf sagen, daß Hamilton einfach und durch jedes Mittel mehr als irgend „ein anderer getan hat, in dem tieferen Geist Groß-Britanniens die Ver- „ehrung des Schwierigen wieder lebendig zu machen.“

Überdies ist, wie Grote weiter bemerkt, „bei einem so abstrakten „dunklen und im allgemeinen ungenießbaren Gegenstand, wie die Logik und

Was die Ursachen betrifft, die einen Denker von so überreichem Scharfsinn und mehr als überreichem Fleiß verhindert haben, die großen Dinge zu vollführen, nach denen er strebte, so würde es mir übel anstehen, dogmatisch zu sprechen. Es würde eine nicht zu rechtfertigende Annahme von Überlegenheit

„Metaphysik ihn bilden, die Schwierigkeit Interesse einzuflößen, auf die der „Lehrer stößt, eine außerordentliche. Daß Hamilton diese Schwierigkeit „mit bemerkenswertem Erfolg überwunden hat, wird von seinen beiden „Herausgebern bestätigt“ und durch den tiefen Eindruck bewiesen, den der Lehrer und seine Lehre in dem Intellekt und dem Empfinden seiner Schüler zurückgelassen hat. Der „Inquirer“ (S. 6) beschuldigt mich, das zu ignorieren, „was den größeren Teil seines Werkes bildete — die lebendige Lehre, die „er lebenden Menschen gab —, wodurch er für unsere Zeit und unsere Nation „das ins Dasein gerufen hat, was wir am meisten nötig hatten — eine Schule „von Männern, die denken können und wirklich denken.“ Es würde sehr verächtlich sein, unter den Diensten, die er der Menschheit geleistet hat, einen so wichtigen Teil zu ignorieren. Ich erkenne dies an mit dem Bewußtsein des unschätzbaren Wertes aller solcher Dienste, in dem ich von niemand übertroffen werde. Wenn ich aber einen Überblick über die Wohltaten hätte geben wollen, die die Welt Hamilton verdankt, so hätte ich auch seine Artikel über Erziehung nicht ignorieren dürfen, besonders nicht diejenigen über die englischen Universitäten. Denn es ist unmöglich, diesen nicht einen großen Einfluß zuzuschreiben, da sie diese Körperschaften aus ihrem lange fortgesetzten selbstischen Verrat am Vertrauen der Nation „hinausschämten“ und ihnen das neue Leben einflößten, das sie seitdem zum großen Vorteil des Geistes der Zeit und der nationalen Kultur gezeigt haben und noch zeigen.

Selbst hinsichtlich des Charakters als spekulativer Denker wird meine Schätzung Hamiltons erstannlich falsch von denen beurteilt, die sich, wie sie ja das Recht haben es zu tun, zu Verfechtern seines philosophischen Rufes gemacht haben. Ich kann nicht genug gegen Behauptungen protestieren, wie sie Mansel (S. 181), und gegen verschiedene gleich bedeutende. Die der „Inquirer“ aufstellt, daß, wenn alles wahr wäre, was ich anführe, Hamilton „statt der größte Philosoph zu sein, der allergrößte Dummkopf sein würde, „der je die Feder aufs Papier gesetzt hat.“ Solche Übertreibungen sind verständlich in Menschen, nach deren eigener Schätzung er fast auf dem Gipfel der gegenwärtigen Philosophie steht, und die in dem Glauben, mit seiner Hilfe dieselbe Spitze erklommen zu haben, eine geringere Erhebung nur unwürdig halten, überhaupt mitgezählt zu werden. Aber einige der hervorragendsten Gestalten in der Geschichte der Philosophie, die nicht weniger durch die Macht des Intellekts als durch die Größe ihres Einflusses auf das spätere Denken ausgezeichnet sind, haben, nach meinem Urteil wenigstens, nicht soviel positive Bereicherung der philosophischen Wahrheit hinterlassen, wie Hamilton. Von Kant z. B., dessen geistige Macht wahrscheinlich niemand, der nicht ein Schüler ist, höher einschätzt als ich, und der in der Entwicklung des philosophischen Denkens eine so hohe Stellung einnimmt, daß, bevor

über einen Geist wie der Hamiltons sein, wenn ich versuchen wollte, seine Fähigkeit zu bestimmen und zu messen, oder eine vollständige Theorie seiner Erfolge und Mißerfolge zu geben. Das höchste, was ich wagen darf, ist, einige der Ursachen, die zum Teil zu seinen Mißerfolgen als Philosoph beigetragen haben mögen, als bloße Möglichkeiten anzudeuten. Eine dieser Ursachen ist so allgemein, daß sie einer universalen Ursache fast gleichkommt, wegen ihrer unglücklichen Folgen aber um so stärker hervorgehoben zu werden verlangt: der Übereifer, einen vorgefaßten Schluß sicher zu stellen. Die ganze Philosophie Hamiltons scheint in ihrem Charakter durch die Anforderungen der Lehre vom freien Willen bestimmt worden zu sein. An diese Lehre klammerte er sich an, weil er sich eingeredet hatte,

jemand getan hätte, was Kant tat, die Metaphysik nach unserer gegenwärtigen Auffassung von ihr nicht hätte geschaffen werden können: von Kant wird man schließlich wahrscheinlich urteilen, daß er außer einigen Widerlegungen seiner Vorgänger keinen bemerkenswerten Beitrag zur Philosophie, der sowohl neu als wahr wäre, hinterlassen hat. Es ist richtig, Kant war ein mehr konsekutiver und deshalb konsequenterer Denker als Hamilton, und dieser Eigenschaft ist es hauptsächlich zuzuschreiben, daß er zu einem der Wendepunkte in der Geschichte der Philosophie geworden ist, worauf Hamilton keinen Anspruch hat. In der Fähigkeit aber, durch keine Theorie gefärbte psychologische Wahrheiten zu erkennen, scheint er mir Hamilton nachzustehen. Die nächste Parallele zu Hamilton in Bezug auf philosophisches Verdienst (abgesehen von Gelehrsamkeit, in der er wahrscheinlich nicht seinesgleichen unter den Philosophen hat) bietet vielleicht, obwohl sein Geist von sehr verschiedenem Charakter war, Prof. Dugald Stewart. Keiner von beiden kann zu den großen originalen Denkern gezählt werden, welche die Philosophie in eine ihrer unumgänglichen Phasen hineingeführt haben, wie Locke, Hume, Kant, und mit allen seinen Mängeln sogar Reid. Keiner von beiden hat großen, nie zuvor ergründeten philosophischen Fragen ins Herz geblickt wie Berkeley, Hartley, Brown oder James Mill. Beide haben beträchtliches Licht auf weniger bedeutende Fragen geworfen; beide haben aus sehr entgegengesetzten Gebieten Wahrheiten gesammelt und sie mehr oder weniger vollkommen assimiliert; beide haben große Fehler begangen, obwohl Hamilton, als der letzte und mit dem Vorteil der Kantischen Bewegung, auf einem wesentlich höheren Standpunkt des metaphysischen Denkens stand. Beide besaßen einige, wenn auch nur mäßige Macht der Analyse; bei beiden war der philosophische Stil, obwohl äußerst unähnlich, ausgezeichnet; beide gaben durch ihre außerordentliche Macht als öffentliche Lehrer dem nationalen Intellekt einen wichtigen Ansporn, und beide werden fortleben als Männer, die verdienstvoll die Fackel der Philosophie weitergaben; keiner von beiden aber, wie ich zu behaupten wage, als einer von denen, welche die Flamme der Philosophie in hervorragendem Maße erhellt oder genährt haben.

dafs sie die einzigen Prämissen gewähre, aus denen die menschliche Vernunft die Lehren der natürlichen Religion ableiten könne. Ich glaube, dafs er in dieser Überzeugung sich selbst betrogen hat, und dafs seine Spekulationen die philosophische Grundlage der Religion ebensosehr geschwächt wie gekräftigt haben.

Eine zweite Ursache, die vielleicht dazu beiträgt zu erklären, weshalb er in der Philosophie nicht mehr geleistet hat, ist die enorme Menge von Zeit und Geisteskraft, die er auf blofse philosophische Gelehrsamkeit verwendet hat, so dafs, wie man sagen könnte, nur der Rest seines Geistes für die wirkliche Aufgabe des Denkens übrig blieb. Während er die umfangreichen griechischen Kommentatoren des Aristoteles fast auswendig gekannt und alles gelesen zu haben scheint, was die obskursten Scholastiker oder deutsche Transscendentalisten fünfter Klasse über den Gegenstand, der ihn selbst beschäftigte, geschrieben hatten; während er, nicht zufrieden mit einer allgemeinen Kenntnis dieser Autoren, mit der grössten Genauigkeit sagen konnte, was jeder von ihnen über irgend ein gegebenes Thema gedacht, und worin ein jeder vom anderen abwich: während er seine Zeit und Kraft für alles dies verbrauchte, blieb ihm von diesen nicht genug, um seine „Lectures“ zu vollenden. Die Vorlesungen über Metaphysik brachen, wie schon bemerkt, an der Schwelle dessen ab, was nach seiner eigenen Meinung gerade ihr wichtigster Teil war, und erreichten nie auch nur den Anfang des dritten und letzten der Teile, in die er in einer früheren Vorlesung seinen Gegenstand eingeteilt hatte.¹⁾ Die Vorlesungen über Logik liefs er in den meisten der untergeordneten Entwicklungen von Auszügen abhängig, die er aus deutschen Schriftstellern, namentlich Krug und Esser, zusammengestellt hatte, die oft zwar nicht ohne Verdienst, im allgemeinen aber so unbestimmt sind, dafs alle die Teile, in denen sie vorherrschen, keine Befriedigung gewähren. Manchmal sind sie von ganz anderen Gesichtspunkten aus als dem

¹⁾ Lectures I, 123—125. Dieser dritte Teil ist die „Ontologie oder Eigentliche Metaphysik“ („Ontology or Metaphysical Proper“: „die Wissenschaft, die von den Schlüssen des unbekannten Seienden aus seinen bekannten „Äußerungen handelt“: Dingen die nicht im Bewußtsein offenbart sind, aber aus denjenigen, die es sind, rechtmäfsig erschlossen werden können).

²⁾ Dies ist unter vielen anderen schlagend der Fall mit den Vorlesungen

Hamilton eigenen geschrieben; und er hat nie die Zeit gefunden oder sich die Mühe genommen, sie in eine Fassung zu bringen, die seiner eigenen Art zu denken entsprach.¹⁾ Es ist erstaunlich, wie gering in dem ganzen Umkreis psychologischer und logischer Spekulationen die Zahl der Themata ist, denen er irgend wie die Kräfte seines eigenen Intellektes gewidmet hat, und auf einen wie kleinen Teil selbst von diesen er seine Untersuchungen über das hinausgeführt hat, was für den Zweck irgend einer bestimmten Kontroverse notwendig schien. So kommt es, daß philosophische Lehren aufgenommen und wieder beiseite gelegt werden, ohne daß er sich dessen im mindesten bewußt war; und seine Philosophie macht den Eindruck, als ob sie aus Flickenteppichen verschiedener sich bekämpfender metaphysischer Systeme zusammengesetzt sei. Die Relativität der menschlichen Erkenntnis ist zum großen Teil in Gegensatz zu Schelling und Cousin entstanden, verschwindet aber und zergeht in nichts in Hamiltons eigener Psychologie. Die Giltigkeit unserer natürlichen Glaubensformen und die Lehre, daß das Udenkbare nicht deshalb unmöglich ist, werden an einer Stelle mit Nachdruck behauptet, an einer anderen außer acht gelassen je nach der Frage, die gerade behandelt wird. In Bezug auf die Allgemeinbegriffe ist er zugestandenenermaßen ein Nominalist. Er lehrt aber die gesamte Logik, als ob er nie von einer anderen Lehre als der konzeptualistischen gehört hätte. Denn das, was er als eine Versöhnung von beiden darbietet, wird später nie beachtet und dient nur als Entschuldigung für ihn selbst, daß er die eine

über Definition und Einteilung. Über diese Gegenstände läßt unser Autor Krug und Esser statt seiner denken. Diese Autoren treten für ihn nicht allein ein, wo er keinen geeigneten Ausdruck für seine Gedanken finden kann, sondern auch da, wo er dem Anschein nach überhaupt keine Gedanken hat.

¹⁾ Ein Beispiel hiervon habe ich bereits aus seinen Lectures III, 159—162 gegeben. Seine eigene Idee der Klarheit als einer Eigenschaft der Allgemeinbegriffe ist, daß „ein Allgemeinbegriff klar genannt wird, wenn der Grad „des Bewußtseins ein solcher ist, daß er uns befähigt, ihn“ (den Allgemeinbegriff) „als ein Ganzes von anderen zu unterscheiden.“ Diese Idee aber wird durch eine Stelle aus Esser erklärt, nach der es nicht der Allgemeinbegriff, sondern die durch diesen gedachten Gegenstände sind, die, wenn sie genügend von allem anderen unterschieden werden, den Allgemeinbegriff zu einem klaren machen. Ich gestehe, daß Esser hier bei weitem im Vorteil gegen Hamilton ist, der seine eigene Theorie aus dem entlehnten Kommentar über sie mit Nutzen hätte korrigieren können.

Lehre akzeptiert und unabänderlich die Sprache der anderen gebraucht. Da er zu seinen Lehren fast immer unter dem Ansporn eines besonderen Disputs gelangt, weiß er nie, wie weit er sie verfolgen darf. Infolgedessen legt sich eine Nebelregion um die Stelle, wo Ansichten verschiedenen Ursprungs zusammentreffen. Oben zitierte ich eine glückliche Illustration, die er dem mechanischen Verfahren beim Tunnelbau entnimmt; dasselbe Verfahren bietet eine andere, die gut auf ihn anwendbar ist. Der Leser muß von dem Riesenunternehmen der italienischen Regierung, dem Tunnel durch den Mt. Cenis, gehört haben. Dieses große Werk wird von beiden Seiten gleichzeitig betrieben, in dem wohl begründeten Vertrauen (so groß ist heute die haarscharfe Genauigkeit der technischen Operationen), daß beide Parteien der Arbeiter genau in der Mitte zusammentreffen werden. Sollten sie diese Erwartung täuschen und im Dunkeln aneinander vorbei arbeiten, würden sie ein Gleichnis liefern zu Hamiltons Art, den menschlichen Geist zu tunnellieren.

Dieser Mangel, die Gegenstände in Gedanken zu erschöpfen, bis sie durch und durch beherrscht, oder bis zwischen den verschiedenen Anschauungen, die der Autor von den verschiedenen Punkten der Beobachtung empfing, eine Übereinstimmung erreicht ist, kann, wie der unbeendigte Zustand der Vorlesungen, höchst wahrscheinlich dem Umstand zugeschrieben werden, daß seine Zeit und Kräfte in übertriebenem Maße durch das Studium alter Schriftsteller absorbiert wurden. Das aber hat noch schlimmeres zur Folge gehabt: es ließ ihm weder Muße noch Frische genug für das, was in jedem Sinne weit wichtiger war und für einen Lehrer der Philosophie eine ganz unerläßliche Qualifikation bildet — für das systematische Studium der Wissenschaften. Außer von einigen Teilen der Physiologie, auf die seine Geisteskräfte wirklich verwandt wurden, kann man sagen, hat er von keiner Naturwissenschaft etwas gewußt. Ich meine damit nicht, daß allgemein bekannte Tatsachen ihm unbekannt gewesen wären, oder daß er im Laufe seiner Ausbildung nicht den Kursus durchgemacht hätte. Aber er muß sich dabei verhalten haben wie Gibbon, der in seiner Autobiographie sagt: „ich begnügte mich, die passiven Ein-
„drücke der Vorlesungen meines Professors zu empfangen, ohne
„meine eigenen Kräfte irgendwie aktiv zu gebrauchen“. Denn nach den Spuren, die dieses Studium in Hamiltons Geist

zurückgelassen hat, könnte er ebensogut nie von ihm gehört haben.¹⁾

Es ist sehr zu bedauern, daß Hamilton nicht die Geschichte der Philosophie geschrieben hat, statt als direkten Gegenstand seines intellektuellen Strebens die Philosophie selbst zu wählen. Er besaß eine Kenntnis des Stoffes, die zu erwerben sich wahr-

¹⁾ Die Zeichen von Hamiltons Mangel an Bekanntschaft mit den Naturwissenschaften begegnen uns in seinen Werken auf Schritt und Tritt. Eines, für dessen Erwähnung ich bisher nicht die geeignete Stelle fand, ist seine sonderbare Anschauung von der Analyse und Synthese. Er stellt sich vor, daß die Synthese immer eine Analyse voraussetzt, und daß die Synthese, wenn sie nicht auf eine voraufgehende Analyse gegründet ist, keine Erkenntnis gewähren kann. „Synthese ohne eine voraufgehende Analyse hat „keine Grundlage; denn die Synthese empfängt von der Analyse die Elemente, „die sie wieder zusammensetzt (Lectures I, 98).“ „Synthese ohne Analyse ist „eine falsche Erkenntnis, d. i. überhaupt keine Erkenntnis. . . . Eine Synthese „ohne eine voraufgehende Analyse ist von Grund aus und *ab initio* null“ (ebenda S. 99). Diese Behauptung ist um so überraschender, als das Beispiel, das er selbst auswählt, um die Analyse und Synthese zu illustrieren, ein Fall chemischer Zusammensetzung ist: ein neutrales Salz, das aus einer Säure und einem Alkali gebildet wird. Meinte er, daß ein Chemiker, wenn es ihm gelingt, ein Salz bloß durch Synthese zu bilden, indem er zwei Substanzen zusammensetzt, die nie wirklich vereinigt gefunden werden, die Chemie nicht genau ebenso erweitert, als wenn er die Zusammensetzung zuerst gefunden und sie nachher in ihre Elemente aufgelöst hätte? Hat Hamilton je einen Aufsatz eines Chemikers über eine neu entdeckte elementare Substanz gelesen? Wenn das der Fall war: hat er dann nicht gefunden, daß der Entdecker unabänderlich daran geht, durch Synthese zu ermitteln, welche Verbindungen das neue Element mit allen anderen eingehen wird, mit denen es eine Verwandtschaft besitzt? Obwohl Hamilton sein Beispiel der Naturgeschichte entnahm, vergaß er alles, was sich auf das Beispiel bezog, und dachte nur an eine psychologische Untersuchung, in der sich uns allerdings die zusammengesetzte Tatsache in der Regel zuerst bietet, und wir damit zu beginnen haben, sie zu analysieren; während unsere Synthese, falls sie überhaupt ausführbar ist, nachher stattfindet und nur dazu dient, die Analyse zu bestätigen. Deshalb definiert Hamilton trotz seines eigenen Beispiels die Synthese dahin, daß sie stets eine Wiederzusammensetzung und „Rekonstruktion“ ist (Lectures I, 98). Hätte jemand, der nur die geringste Bekanntschaft mit den Naturwissenschaften besitzt, diesen seltsamen Fehler begehen können?

Ein anderes Beispiel, auf das ich mich mit einem Hinweis begnüge, ist die Unfähigkeit, ein Argument betreffs eines Prinzips der Mechanik zu verstehen, die in seiner Kontroverse mit Dr. Whewell über das Gesetz hervortritt, daß der Druck eines Hebels auf den Ruhepunkt, wenn die Gewichte einander ausgleichen, gleich der Summe der beiden Gewichte ist (Discussions. S. 338 und 339).

scheinlich während vieler Generationen niemand wieder die Mühe nehmen wird; und die philosophische Gelehrsamkeit ist offenbar eines der Dinge, die sich einige Wenige zum Nutzen der Übrigen aneignen sollten. Unabhängig von dem großen Interesse und dem Wert, die mit einer Kenntnis der geschichtlichen Entwicklung der Spekulation verbunden sind, ist nicht wenig in den alten Schriftstellern über Philosophie, selbst in denjenigen des Mittelalters vorhanden, was wegen seines wissenschaftlichen Wertes wirklich erhalten zu werden verdient.¹⁾ Dies sollte aber ausgezogen und in die Terminologie der modernen Philosophie durch Männer übertragen werden, die mit dieser ebenso vertraut sind wie mit der alten und ihre Sprache beherrschen; eine Vereinigung, die nie so vollkommen verwirklicht worden ist, wie in Hamilton. Es ist eine Zeitverschwendung für denjenigen, der bloß Philosophie studiert, den intimen Gebrauch von fünfzig philosophischen Terminologien lernen zu sollen, die der seiner eigenen Zeit weit nachstehen; und wenn dies von allen Denkern verlangt würde, so würde sehr wenig Zeit für das Denken übrig bleiben. Ein Mann, der dies so gründlich getan hat, wie Hamilton, hätte seine Zeitgenossen und Nachfolger ein für alle Male an der Wohltat teilnehmen lassen und es unnötig machen sollen, daß ein jeder es abermals tue, außer um seine Repräsentationen zu bestätigen und zu korrigieren. Dies, was kein anderer hätte ausführen können, als er selbst, hat er ungetan gelassen und uns statt dessen einen Beitrag zur Philosophie des Geistes gegeben, in

¹⁾ „Wir legen besonderen Wert auf die Bewahrung der Traditionen der Philosophie und auf diese Erhaltung einer bekannten beständigen Aufeinanderfolge unter den spekulativen Geistern der Menschheit mit geeigneten Vergleichen und Gegensätzen. Wir haben unter den von Hamilton angeführten Namen, und Dank seiner Mühe, verschiedene Autoren gefunden, die uns kaum überhaupt nur bekannt waren, und Zitate aus ihnen, die nicht weniger lehrreich als interessant sind. Er verdient uns so größere Dankbarkeit, als er darin von dem seit Bacon und Descartes überkommenen Gebrauch abweicht. Das Beispiel, das von diesen großen Männern gegeben wurde, war bewundernswert, soweit es diente, die Autorität der Vorgänger abzuschütteln. Aber es war verderblich insofern es jene Vorgänger als bloße Speicher von Unwissenheit und Irrtum aus der Kenntnis der Menschen verdrängte. Das ganze achtzehnte Jahrhundert hindurch wurde jedes Studium der früheren Arten zu philosophieren zum größten Teil vernachlässigt. Von solcher Vernachlässigung werden von Hamilton bemerkenswerte Beispiele angeführt.“ - Grote, in der Westminster Review, S. 2.

dem ihm viele, die ihm an Fähigkeit nicht überlegen, der Gelehrsamkeit aber völlig bar waren, mehr als gleich gekommen sind. Von allen, die in neuer Zeit ein Recht auf den Namen eines Philosophen gehabt haben, waren die beiden, deren Belesenheit in ihrem eigenen Gebiet im Verhältnis zu ihrer geistigen Fähigkeit am dürftigsten war, wahrscheinlich Dr. Thomas Brown und Erzbischof Whateley. Dementsprechend sind sie die einzigen, von denen Hamilton, obwohl er ihre Fähigkeiten anerkennt, gewohnheitsmäßig mit einem gewissen Anflug von Hochmut spricht. Es ist nicht zu leugnen, daß beide, Brown und Erzbischof Whateley, besser gedacht und geschrieben haben würden, als es der Fall ist, wenn sie in den Schriften früherer Denker besser belesen gewesen wären. Ich fürchte indessen nicht, daß die Nachwelt mir widersprechen wird, wenn ich sage, daß jeder von beiden in der Erzeugung und Verbreitung wichtigen Denkens der Welt einen größeren Dienst erwiesen hat als Hamilton mit aller seiner Gelehrsamkeit, weil beide, wenn auch lässige Leser, doch aktive und fruchtbare Denker waren.¹⁾

Damit ist nicht gesagt, daß Hamiltons Gelehrsamkeit ihm in bestimmten philosophischen Fragen nicht oft von großem Nutzen wäre. Sie leistet ihm einen wertvollen Dienst: sie setzt ihn in den Stand, alle die verschiedenen Meinungen, die man über die von ihm erörterten Fragen haben kann, zu kennen, sie klar anzufassen und zum Ausdruck zu bringen,

¹⁾ Grote, der hinsichtlich Browns mit mir übereinstimmt, nimmt Anstand an diesem Urteil, soweit es den Erzbischof Whateley betrifft; und noch natürlicher ist es, daß Prof. Masson sich über diesen letzten Vergleich beklagt. Unsere Differenz besteht, wie ich vermute, nicht darin, daß ich Hamilton geringer, sondern daß ich Erzbischof Whateley höher schätze. Der Umstand, daß ich viele seiner mannigfaltigen Schriften gelesen habe, hat zur Folge gehabt, daß ich seine Originalität und seine dem Denken geleisteten Dienste viel mehr würdige, als es Grote zu tun scheint. Als eigentlichen Metaphysiker wird niemand ihn mit Hamilton vergleichen; aber ich spreche von ihm in dem mehr allgemeinen Charakter eines Denkers und mit Bezug auf die Anzahl wahrer und wertvoller Gedanken über viele verschiedene Gegenstände, zu denen auch die Metaphysik gehört, die er dem allgemeinen Bestand hinzugefügt und in Umlauf gesetzt hat.

Ich möchte hinzufügen, daß ich, als ich von Brown und Whateley als aktiven und fruchtbaren Denkern sprach, keine Idee hatte, man könnte dies so auffassen, als ob ich Hamilton diese Attribute verweigerte.

und keine von ihnen auszulassen. Dies leistet sie, wenn auch selbst dies nicht immer. Aber sie leistet wenig mehr, selbst von dem, was von der Gelehrsamkeit erwartet werden könnte, wenn sie von der Philosophie erleuchtet wird. Er kannte mit außerordentlicher Genauigkeit das *ὄτι* der Lehre jedes Philosophen, gab sich aber wenig Mühe um das *διότι*. Mit einer einzigen Ausnahme finde ich in keinem Teil seiner Schriften Bemerkungen, die sich auf diesen Punkt beziehen.¹⁾ Mir scheint,

¹⁾ Diese vereinzelte Ausnahme bezieht sich auf Hume. Über das allgemeine Ziel und den Zweck des durchdringenden Geistes von Humes Spekulationen äußert Hamilton in der Tat eine Ansicht und zwar, wie ich glauben möchte, eine falsche. Er betrachtet Humes Philosophie als Skeptizismus in seinem rechtmäßigen Sinn. Humes Zweck war, wie er meint, die Ungewissheit aller Erkenntnis zu beweisen. Mit dieser Absicht stellt er ihn dar, als ob er aus Prämissen schließte, die „nicht von ihm selbst aufgestellt,“ sondern „nur als Prinzipien akzeptiert sind, die in den früheren Philosophenschulen allgemein zugestanden waren.“ Hume zeigte (nach Hamilton), daß diese Prämissen zu Schlüssen führten, die im Widerspruch zu der Evidenz des Bewußtseins standen, und bewies so, nicht daß das Bewußtsein täuscht, sondern daß die auf die Autorität von Philosophen allgemein akzeptierten und zu diesen Schlüssen führenden Prämissen falsch sein müssen (Discussions. S. 87, 88 und anderswo).

Dies ist allerdings die Anwendung, die Reid und viele andere Gegner Humes von Humes Argumenten gemacht haben. Reid, der ihre Gültigkeit als Argumente zugab, betrachtete sie nicht als einen Beweis für Humes Schlüsse, sondern als eine *reductio ad absurdum* seiner Prämissen. Daß Hume selbst aber irgend vorausgesehen hätte, daß dieser Gebrauch von ihnen entweder zu einem dogmatischen oder einem rein skeptischen Zweck gemacht werden könnte, scheint mir im höchsten Grade unwahrscheinlich. Wenn wir die Reihe von Humes metaphysischen Essays ganz durchlesen und aus diesen unsere Meinung bilden, anstatt aus einigen wenigen vereinzeltten Ausdrücken in einem einzigen Essay „den über die akademische oder skeptische Philosophie“, so wird, wie mir scheint, unser Urteil sein, daß Hume mit Aufrichtigkeit beides akzeptierte, die Prämissen und die Schlüsse. Es würde ohne Zweifel schwer sein, dies durch abschließende Evidenz zu beweisen; ich möchte auch nicht wagen, es absolut zu behaupten. Bei den freidenkenden Philosophen des achtzehnten Jahrhunderts ist es oft unmöglich, ganz sicher zu sein, welches tatsächlich ihre Meinungen waren, wie weit die von ihnen gemachten Vorbehalte wirkliche Überzeugungen ausdrückten, oder Zugeständnisse an eine angenommene Zwangslage waren. Es ist sicher, daß Hume solche Zugeständnisse in weitem Umfange gemacht hat: unaufrichtig können sie kaum genannt werden, weil ihnen so evident die Absicht zugrunde lag *γωνήντα*, wenigstens *συνετοῦς* zu sein. Ich habe den starken Eindruck, daß Humes Skeptizismus oder vielmehr seine erklärte Bewunderung des Skeptizismus eine Bemäntelung

dafs er in grofse Verlegenheit geraten sein würde, wenn man von ihm verlangt hätte, eine philosophische Schätzung des Geistes irgend eines grofsen Denkers vorzunehmen. Selten scheint er auf eine Meinung eines Philosophen in Zusammenhang mit den anderen Meinungen desselben Philosophen zu blicken. Demgemäfs ist er schwach in Bezug auf die gegenseitigen Beziehungen philosophischer Lehren. Er kennt selten irgend eines der Korollarien aus den Meinungen eines Denkers, wenn dieser sie nicht selbst gezogen hat; und selbst dann kennt er sie nicht als Korollarien, sondern nur als Meinungen. Eines der schlagendsten Beispiele dieser Unfähigkeit liefert er in seinem Urteil über Leibniz, und es verlohnt sich, dieses Beispiel zu analysieren, weil nichts bündiger zeigen kann, wie wenig er imstande war, in den Geist eines anderen Systems einzudringen, das seinem eigenen nicht gleich war.

Wenn es je einen Denker gegeben hat, dessen Gedankensystem als ein zusammenhängendes Ganzes aufgefaßt werden konnte, so war es Leibniz. Kaum je ein Philosoph ist so bemüht gewesen, die Abstammung aller seiner wichtigsten Vorstellungen in einer Weise zu erklären, die so befriedigend für

dieser Art war, bestimmt, vielmehr Anstofs zu vermeiden, als seine Meinung zu verbergen; dafs er vorzog, lieber ein Skeptiker, als mit einem gehässigeren Namen benannt zu werden, und dafs er, da er Schlüsse zu verkünden hatte, die, wie er wufste, als ein Widerspruch einerseits gegen die Evidenz des gesunden Menschenverstandes, andererseits gegen die Lehren der Religion angesehen werden würden, nicht wünschte, sie als positive Überzeugungen zu behaupten, sondern für klüger hielt, sie als das Ergebnis hinzustellen, zu dem wir gelangen könnten, wenn wir vollkommenes Vertrauen in die Zuverlässigkeit unserer Denkfähigkeiten setzen. Ich habe nur geringen Zweifel, dafs er selbst dieses Vertrauen empfand, und dafs er wünschte, es möchte auch von seinen Lesern empfunden werden. Sicherlich befindet sich keine Spur eines anderen Gefühls (*feeling*) in seinen Spekulationen über irgend einen der übrigen wichtigen Gegenstände, die in seinen Werken behandelt sind; und selbst bei diesem Gegenstand ist es in Anbetracht, dafs der allgemeine Inhalt seiner Schriften nach einer Richtung weist und nur einzelne Stellen nach einer anderen, vernünftiger, die letzten in dem Sinne auszulegen, der dem Ausdruck seines gewöhnlichen Geisteszustandes in den ersten am wenigsten widerspricht.

Ich kann deshalb nicht umhin zu glauben, dafs Hamilton den wesentlichen Charakter von Humes Geist mißverstanden hat. Seine von Herzen kommende Bewunderung aber und die ehrliche Rechtfertigung Humes als Denker sind für Hamilton als Philosophen wie auch als Menschen in hohem Grade ehrenhaft.

seinen eigenen Geist und zugleich so verständlich für die Welt war. Und es gibt kaum einen, bei welchem der innere Zusammenhang (filiation) ein vollständigerer ist, weil diese mannigfachen Vorstellungen sämtlich Anwendungen eines einzigen gemeinsamen Prinzips sind. Dennoch versteht Hamilton sie so falsch, daß er nach einer Erklärung der „prästabilierten Harmonie“ zu sagen imstande ist, „ihr Autor selbst habe sie wahr-
 „scheinlich mehr als eine Probe von Scharfsinn, denn als eine „ernste Lehre betrachtet“.¹⁾ Ferner: „Es ist ein umstrittener „Punkt, ob Leibniz seine Monadologie und prästabilierte Harmonie „wirklich ernst genommen hat“.²⁾ Um von der Ungerechtigkeit zu schweigen, die mit diesem Verdacht gegen die tiefe Aufrichtigkeit und den hohen philosophischen Ernst dieses ausgezeichneten Mannes begangen wird, so liegt es für die, welche die Meinungen in ihrer Beziehung zu dem Geiste, der sie hegt, studieren, auf der Hand, daß ein Mensch, der so über die prästabilierte Harmonie und die Monadologie denken konnte, so richtig er auch viele besondere Ansichten Leibnizens aufgefaßt haben mag, eine Vorstellung von Leibniz selbst als einem Philosophen nie in seinen Geist aufgenommen hat. Diese Theorien waren durch Leibnizens andere Meinungen notwendig geworden. Sie waren der einzige Ausweg aus den Schwierigkeiten der Grundlehre seiner Philosophie, des Prinzips vom zureichenden Grunde.

Allen, die etwas von Leibniz wissen, ist bekannt, daß er behauptete, dies sei ein Prinzip des Universums: nichts existiere, was nicht in der Vernunft einen vorausgehenden und durch die Vernunft erkennbaren Grund habe, einen Grund, der, wenn erkannt, alle die Eigenschaften des Dinges als natürliche und notwendige Konsequenz ergibt. Dieser zureichende Grund könnte irgend eine abstrakte Eigenschaft des Dinges sein, die als Muster diene, nach dem es konstruiert wurde, und den Schlüssel zu allen seinen anderen Attributen bildet. Solcher Art ist z. B. die Eigenschaft, nach der die Mathematiker den Kreis oder das Dreieck bestimmen, und von der durch bloßes Schließen die übrigen Eigenschaften dieser Figuren abgeleitet werden können. In anderen Fällen wird der zureichende Grund eines Phänomens in seiner physischen Ursache gefunden. Die

¹⁾ Lectures I, 304.

²⁾ Anmerkung zu Reid, S. 309.

blofse Existenz der Ursache aber als eines unabänderlichen Antezedens macht sie nicht zum zureichenden Grunde der Wirkung. In der Natur der Ursache selbst muß etwas enthalten sein, was fähig ist in ihr entdeckt zu werden, was, einmal erkannt, die Erklärung gibt, warum ihm diese besondere Wirkung folgt; etwas, was den Charakter der Wirkung erklärt, und was, wenn es im voraus bekannt gewesen wäre, uns befähigt haben würde, die bestimmte Wirkung, die hervorgebracht wird, vorauszusagen. Leibniz hat diese Lehre so weit geführt, daß er behauptete, Gott könne (vorbehaltlich eines wirklichen Wunders, das er als eine höchst ausnahmsweise eintretende Tatsache zuzulassen bereit war) in Ausübung seiner gewöhnlichen Vorsehung die Regierung der Welt nicht führen außer *par la nature des créatures*, durch zweite Ursachen, deren jede in ihren eigenen Eigenschaften alles enthält, um eine vollständige Erklärung der Phänomene zu gewähren, denen sie die Entstehung gibt.

Von dieser apriorischen Vorstellung über die Ordnung des Universums ausgehend fand Leibniz, daß der Geist anscheinend auf die Materie wirke und die Materie auf den Geist, und war gänzlich aufgerichtet, in der Natur und in den Attributen beider irgend einen zureichenden Grund für diese Wirksamkeit zu entdecken. Die beiden Substanzen schienen völlig unvereinbar: nichts war in ihnen enthalten, wovon irgend welche Wirkung des einen auf das andere auch nur als möglich hätte vorausgesetzt werden können. Er sah in diesem einen Falle, was wahr ist, obwohl er es nicht in allen Fällen sah: daß kein *nexus*, kein natürliches Glied zwischen dem Handelnden und dem Leidenden, zwischen Ursache und Wirkung vorhanden ist, und daß alles, was wir von ihrer Relation wissen oder wissen können, darin besteht, daß die eine stets der anderen folgt. Diese blofse Tatsache aber als eine letzte zu akzeptieren, ohne eine Demonstration zu fordern, konnte dem geometrischen Geiste Leibnizens nicht beikommen, war auch durch sein Prinzip des zureichenden Grundes positiv verboten. Hier war ein Dilemma! Die Schwierigkeit zuzugeben, daß der Geist auf die Materie wirken könne, verschwand glücklicherweise im Falle eines unendlichen Geistes. In der Allmacht Gottes lag ein zureichender Grund für die Möglichkeit, daß alles geschehe, was der Gottheit zu tun gefallen könnte. Es muß also Gott sein und keine unter-

geordnete Wirksamkeit, was in der Materie direkt die Wirkungen hervorbringt, die dem Anschein nach vom Geist, und in dem Geist diejenigen, die von der Materie herzurühren scheinen. Dies zugegeben, blieb nur die Wahl zwischen zwei möglichen Theorien. Entweder hat Gott von Anfang an Geist und Materie wie zwei Uhren aufgezogen, damit sie, obwohl ohne Verbindung untereinander, zusammengehen: dann sehe ich einen Gegenstand, nicht weil er sich vor meinen Augen befindet, sondern weil es seit aller Ewigkeit im voraus bestimmt war, daß die Gegenwart des Gegenstandes und die Tatsache meines Sehens in demselben Augenblick zusammentreffen sollten. Oder im Augenblick, wo der Gegenstand erscheint, tritt Gott dazwischen und verleiht mir die Gesichtswahrnehmung, genau so als ob sie der Gegenstand verursacht hätte. Die erste Theorie ist die prästabilisierte Harmonie, die letzte die Lehre von der „gelegentlichen Ursache“, „*causa occasionalis*“, zu der die Cartesianer, als der weniger grotesken Annahme von beiden, unter dem Druck derselben Schwierigkeit getrieben worden waren. Diese Hypothese war aber, weil sie nichts Geringeres als ein beständiges Wunder voraussetzte, für Leibniz gänzlich unzulässig. Sie war unvereinbar mit der Idee, die er sich selbst von der Vollkommenheit der Gottheit gebildet hatte. Er betrachtete sie, als ob sie die Vorsehung einem schlechten Handwerker gleichstelle, dessen Maschinen nicht laufen, wenn er nicht selbst dabei steht und nachhilft; oder „einem Uhrmacher, der eine Uhr zusammengesetzt hat, die Zeiger aber „selbst umdrehen muß, um die Stunden anzuzeigen“.¹⁾ Leibniz konnte in der Gottesidee keinen zureichenden Grund finden, warum eine so umständliche Art das Weltall zu regieren von ihm gewählt worden sein sollte. So wurde er auf die Hypothese der prästabilisierten Harmonie als einzige Zuflucht gewiesen und es kann keinem Zweifel unterliegen, daß er sie mit der vollen Überzeugung eines Intellektes akzeptierte, der gewohnt ist, gegebene Prämissen mit der ganzen Strenge geometrischer Demonstration bis zu ihren Konsequenzen zu verfolgen.

Die Lehre von den Monaden war ein ebenso notwendiges Korollarium aus Leibnizens erstem Prinzip, wie die prästabilisierte Harmonie. Alles, gleichviel ob physisch oder geistig, was eine

¹⁾ Angeführt aus Leibniz von Hamilton, Lectures I, 303.

individuelle Existenz hat, ist aus unzähligen Attributen zusammengesetzt, deren Zusammenhang, gleichviel welcher Art, wir zwischen vielen nicht erfassen können. Nach Leibnizens Theorie aber war es nicht zulässig anzunehmen, daß kein Zusammenhang bestehe. Irgend etwas mußte irgendwo vorhanden sein, was in seiner eigenen Natur die vollständige Theorie und Erklärung von der Verbindung der Attribute enthält und der Grund ist, daß es diese Kombination und keine andere ist. Und was konnte dies anders sein, als eine Art Kern des ganzen Seienden — die Seele im Fall eines geistigen Wesens, eine Art von Essenz des Individuums in dem eines lediglich physischen Gegenstandes? Leibnizens Monaden unterscheiden sich nicht wesentlich von den imaginären Essenzen der Scholastiker außer darin, daß sie keine Abstraktionen, sondern objektive Realitäten im vollsten Sinne des Wortes sind. Dies waren allerdings auch schon die *substantiae secundae* der Realisten, nur mit dem Unterschied, daß sie Essenzen von Klassen waren und als gleichzeitig zahlreichen Individuen inwohnend gedacht wurden, während Leibnizens Monaden kleine Lebewesen waren, die Prinzipien von Bewegung und Tätigkeit, ein jedes von ihnen das wirkliche Agens oder die Kraft auf dem Grunde eines Individuums. Alles das mag armseliger Stoff und eine melancholische Äußerung eines großen Intellektes scheinen; da es aber in der Erfahrung nichts gibt, was diese Theorie direkt widerlegte, sind sie in der Tat nicht widersinniger als manche andere, die keinen so seltsamen Anschein haben. Und es ist die Stärke, nicht die Schwäche eines systematischen Intellektes, daß er nicht vor Schlüssen zurückschreckt, weil sie ein widersinniges Ansehen haben, wenn sie notwendige Folgesätze aus Prämissen bilden, die der Denker und wahrscheinlich die meisten derer, die ihn kritisieren, nicht aufgehört haben für wahr zu halten. Leibniz wurde zu den Monaden und zu der prästabilierten Harmonie durch dieselbe logische Notwendigkeit geführt, die Descartes veranlaßte, viel widersinniger den Automatismus der Tiere zu behaupten; und wir könnten den Ernst dieser Meinung mit ebenso gutem Grund bezweifeln, wie den Ernst jener. Dieselbe logische Folgerichtigkeit machte ihn zu einem Necessitarier und Optimisten; denn die Lehre vom zureichenden Grunde machte Gott zum Urheber von allem, was geschieht, folglich von allen

menschlichen Handlungen, und die Attribute Gottes konnten ein zureichender Grund für keine andere als die beste aller Welten sein.

Noch andere Beispiele, obwohl kein besseres als dieses, könnten von der Unfähigkeit Hamiltons gegeben werden, in den wahren Geist eines anderen Denkers einzudringen. Ist es nicht z. B. überraschend, daß jemand, der Sokrates, Platon und Aristoteles so gut kannte, allen diesen seine eigene Meinung beilegte¹⁾, daß (wenigstens in Bezug auf spekulative Erkenntnis) nicht die Wahrheit, sondern das Suchen nach Wahrheit das wichtigste ist, und daß sie nicht um des Erreichens, sondern um der geistigen Tätigkeit und Energie willen verfolgt wird, die in dem Forschen zur Entfaltung gelangen?²⁾ Wenn es drei Menschen gegeben hat, seitdem die Spekulation begann, die eine solche Lehre mit aller Macht verworfen haben würden, so sind es die drei, die hier zur Unterstützung der Lehre an die Spitze der Autoritäten gestellt sind. Unser Autor gelangt zu diesem befremdenden Mißverständnis dadurch, daß er einzelnen Ausdrücken einen Sinn gibt, der von seiner eigenen Art zu denken, und nicht von der ihrigen her stammt. In Bezug auf Aristoteles beruht die Behauptung auf einem Irrtum in der Bedeutung des Aristotelischen Wortes *ἐνέργεια*, das nicht Energie bedeutete, sondern Tat in Gegensatz zu Möglichkeit, *actus* im Gegensatz zu *potentia*.³⁾ Man weiß kaum, was man von einem Autor sagen soll, der unter *τέλος οὐ γνῶσις, ἀλλὰ πράξις* versteht, „der Intellekt wird nicht durch Wissen, sondern durch Tätigkeit vervollkommenet.“⁴⁾

¹⁾ Lectures I, 11, 12.

²⁾ „Spekulative Wahrheit wird nur um der intellektuellen Tätigkeit willen verfolgt und für wertvoll gehalten“ (Lectures I. 7): und ferner: man sagt, daß „spekulative Wahrheit nur als Mittel intellektueller Tätigkeit von Wert ist“ (S. 13).

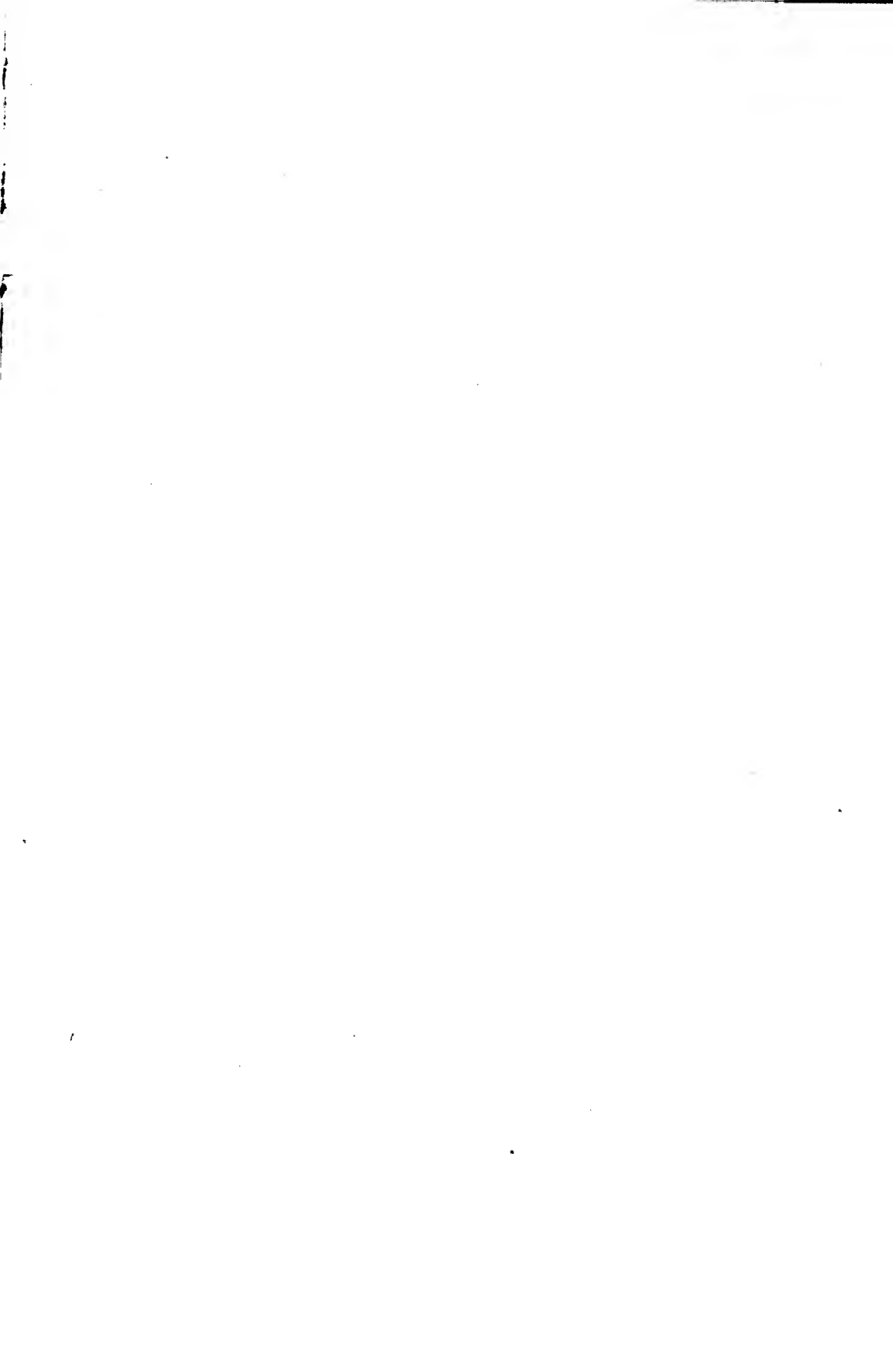
³⁾ Gerade die Stelle, die von seinen Herausgebern zur Unterstützung dieser seiner Darstellung aus Aristoteles zitiert wird, zeigt, daß er das Wort in seinem eigenen und nicht in Hamiltons Sinn gebrauchte. *τέλος δ' ἡ ἐνέργεια, καὶ τοῦτον χάριν ἧ δυνάμει λαμβάνεται . . . καὶ τὴν θεωρητικὴν (ἐχούσιν) ἵνα θεωρῶσιν ἀλλ' οὐ θεωρῶσιν ἵνα θεωρητικὴν ἔχουσιν.*

⁴⁾ Professor Veitch bemerkt im dritten Anhang zu seinem Aufsatz über Hamilton, daß ich in diesem letzten Satz Hamilton Unrecht getan habe. Die Stelle *τέλος οὐ γνῶσις, ἀλλὰ πράξις* wurde nicht von ihm selbst, sondern von seinen Herausgebern zitiert als die nächste, die sie gefunden hatten, um

Aus solchen Beispielen sehen wir, wie sehr es selbst der Gelehrsamkeit Hamiltons an dem mangelte, was wir von der Gelehrsamkeit eines tieferen Geistes zu erwarten berechtigt sind: dafs er in den allgemeinen Geist der Dinge, die er kennt, eindringe, und sie nicht blofs in ihren Einzelheiten kenne. Hamilton hat die hervorragenden Denker des Altertums nur von ausen studiert. Er ist nicht in ihre Art zu denken eingedrungen; er hat das Feld philosophischer Spekulation nicht von ihrem Standpunkt aus überblickt und nicht jeden Gegenstand so gesehen, wie er in ihrer Beleuchtung und in ihrer Art ihn zu betrachten, erscheinen würde. Die Meinung eines Autors steht in den Schriften Hamiltons als eine isolierte Tatsache, ohne in der Individualität des Autors eine Begründung zu finden und ohne Zusammenhang mit seinen übrigen Lehren. Aus Mangel an dieser wechselseitigen Aufklärung der einen durch die anderen sind sogar die Meinungen selbst, wie in dem zuletzt angeführten Beispiel, sehr der Gefahr ausgesetzt, mißverstanden zu werden. Eine Geschichte der Philosophie von seiner Hand könnte keine abschließende gewesen sein, wenn sie ihm nicht einen neuen Gegenstand geboten und dadurch seinen Gesichtspunkt geändert hätte. Sie würde nicht eine philosophische Geschichte der Philosophie gewesen sein, sondern sie würde zu einem solchen Werk in derselben Beziehung gestanden haben, wie genane und vollständige Annalen zur politischen Geschichte stehen: sie würde einen unschätzbaren Schutz gegen Irrtümer späterer Geschichtsschreiber gebildet und ihre Arbeiten erstannlich vermindert haben. Deshalb ist es, so wie seine Darlegungen der Meinungen von Philosophen sind, sehr zu bedauern, dafs wir nicht mehr davon besitzen, und dafs seine unvergleichliche Kenntnis aller Antezedentien der Philosophie die Welt mit nichts bereichert hat, als mit einer geringen Auswahl von Stellen über Themata, über die zu schreiben er durch die Umstände gerade veranlaßt worden war. Man weifs, dafs er umfangreiche Exzerptenbücher hinterlassen hat, ohne die es in der Tat kaum möglich gewesen wäre, solche Vorräte von Kenntnissen zu bequembem Gebrauch

die Behauptung zu rechtfertigen, dafs Aristoteles die ihm im Text zugeschriebene Meinung vertreten habe. Sie würden klüger getan haben, sich auf nichts zu beziehen, statt auf eine Stelle, die so gänzlich verfehlt, den aus ihr gezogenen Schluss zu unterstützen.

bereit zu erhalten. Wir wollen hoffen, daß sie sorgfältig aufbewahrt worden sind; daß sie in der einen oder der anderen Gestalt den Studierenden zugänglich gemacht und dem zukünftigen Geschichtsschreiber der Philosophie noch gute Dienste erweisen werden. Sollte diese Hoffnung sich erfüllen, so werden künftige Zeiten mehr Ursache haben, sich an den Früchten seines Fleißes zu freuen und seinen Namen zu feiern, als, wie mir scheint, die veröffentlichten philosophischen Spekulationen Hamiltons ihnen je geben werden.



- Baumann, Friedrich**, Sprachpsychologie und Sprachunterricht. Eine kritische Studie. 1905. 8. *№* 3,—
- Dittrich, Ottomar**, Grundzüge der Sprachpsychologie. Bd. I: Einleitung und allgemeinspsychologische Grundlegung. Mit Bilderatlas. 1904. gr. 8. *№* 24,—
- Erdmann, Benno**, Logik. Bd. I: Logische Elementarlehre. 2. völlig umgearbeitete Aufl. 1907. 8. geh. *№* 18,—
in Leinen gebd. *№* 19,—; im Halbfranz gebd. *№* 20,—
- Historische Untersuchungen über Kants Prolegomena. 1904. 8. *№* 3,60
- Ueber Inhalt und Geltung des Kausalgesetzes. 1905. 8. *№* 1,20
- und **Raymond Dodge**, Psychologische Untersuchungen über das Lesen auf experimenteller Grundlage. 1898. gr. 8. *№* 12,—
- Freytag, W.**, Ueber den Begriff der Philosophie. Eine kritische Untersuchung. 1904. 8. *№* 1,—
- Die Entwicklung der griechischen Erkenntnistheorie bis Aristoteles. In ihren Grundzügen dargestellt. 1905. 8. *№* 3,—
- Die Erkenntnis der Aussenwelt. Eine logisch-erkenntnistheoretische Untersuchung. 1904. 8. *№* 4,—
- Der Realismus und das Transzendenzproblem. Versuch einer Grundlegung der Logik. 1902. 8. *№* 4,—
- Frost, Walther**, Der Begriff der Urteilsthraft bei Kant. 1906. 8. *№* 3,—
- Geiger, Emil**, Beiträge zu einer Aesthetik der Lyrik. 1905. 8. *№* 3,—
- Gradmann, Ernst**, Subjekt und Objekt des ästhetischen Aktes. Eine psychologische Untersuchung. 1904. 8. *№* 1,20
- Husserl, Edmund**, Logische Untersuchungen. 2 Bde. 1900—1901. gr. 8. *№* 22,—
1. Prolegomena zur reinen Logik. 1900. *№* 6,—
2. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. 1901. *№* 16,—
- Koch, Emil**, Das Bewusstsein der Transzendenz oder der Wirklichkeit. Ein psychologischer Versuch. 1895. 8. *№* 3,—
- Kraus, Oskar**, Die Lehre von Lob, Lohn, Tadel und Strafe bei Aristoteles. 1905. 8. *№* 2,40
- Ueber eine altüberlieferte Missdeutung der Epideiktischen Redegattung bei Aristoteles. 1905. 8. *№* 1,—
- Zur Theorie des Wertes. Eine Bentham-Studie. 1901. 8. *№* 3,60
- Neue Studien zur Aristotelischen Rhetorik, insbesondere über das *ῥῆτος ἐπιδείκτικόν*. 1907. 8. *№* 3,—
- Kühnemann, Eugen**, Ueber die Grundlagen der Lehre des Spinoza. 1902. gr. 8. *№* 2,—

Verlag von Max Niemeyer in Halle a. S.

- Lipps, Theodor**, Von der Form der ästhetischen Apperzeption. 1902.
gr. 8. M. 1,60
- Locke, John**, Zwei Abhandlungen über Regierung nebst Patriarcha von
Sir Robert Filmer. Deutsch von Hilmar Wilmanns. 1906.
8. M. 9,—
- Martinak, Eduard**, Die Logik John Locke's. Zusammengestellt und
untersucht. 1894. 8. M. 3,—
- Mayer, Eduard von**, Die Lebensgesetze der Kultur. Ein Beitrag zur
dynamischen Weltanschauung. Mit einer Tafel. 1904. 8. M. 9,—
- Medicus, Fritz**, Die beiden Prinzipien der sittlichen Beurteilung. 1902.
gr. 8. M. 0,80
- Palágyi, Melchior**, Kant und Bolzano. Eine kritische Parallele. 1902.
8. M. 3,—
- Raeck, Hans**, Der Begriff des Wirklichen. Eine psychologische Unter-
suchung. 1900. 8. M. 2,—
- Rehmke, Johannes**, Wechselwirkung oder Parallelismus? 1902.
gr. 8. M. 1,60
- Riehl, Alois**, Immanuel Kant. Rede zur Feier des hundertjährigen
Todestages Kants gehalten in der Aula der Universität Halle-
Wittenberg. 1904. kl. 8. M. 0,60
- Plato. Ein populär-wissenschaftlicher Vortrag. 1905. 8. M. 0,80
- Rudolf Hayn. Rede zu seinem Gedächtnis in der Aula der Uni-
versität Halle-Wittenberg am 14. Dezember 1901 gehalten.
1902. gr. 8. M. 0,60
- Schwarz, Hermann**, Glück und Sittlichkeit. Untersuchungen über
Gefallen und Lust, naturhaftes und sittliches Vorziehen. 1902.
gr. 8. M. 5,—
- Sokolowski, Paul**, Die Philosophie im Privatrecht. 2 Bde. 1902.
1907. gr. 8. M. 28,—
1. Sachbegriff und Körper in der klassischen Jurisprudenz und der
modernen Gesetzgebung. 1902. M. 16,—
2. Der Besitz im klassischen Recht und dem deutschen bürgerlichen
Gesetz. 1907. M. 12,—
- Uphues, Goswin**, Ueber die Idee einer Pädagogik als Bildungs-
wissenschaft. Ueber die Idee einer Philosophie des Christen-
tums. 1901. gr. 8. M. 0,60
- Vaihinger, Hans**, Die transzendente Deduktion der Kategorien. 1902.
gr. 8. M. 2,—
- Wentscher, Max**, Das Problem der Willensfreiheit bei Lotze. 1902.
gr. 8. M. 1,20
- Werckmeister, Walther**, Der Leibnizsche Substanzbegriff. 1899. gr. 8.
M. 2,—

Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte, herausgegeben von
Benno Erdmann. 8.

1. Richter, Paul, David Hume's Kausalitätstheorie und ihre Bedeutung für die Begründung der Theorie der Induktion. 1893. *M* 1,20
2. Carls, Wilh., Andreas Rüdigers Moralphilosophie. 1894. *M* 1,20
3. Meyer, Eugen, Humes und Berkeleys Philosophie der Mathematik vergleichend und kritisch dargestellt. 1894. *M* 1,60
4. James, George Francis, Thomas Hill Green und der Utilitarismus. 1894. *M* 1,—
5. Kohn, Harry E., Zur Theorie der Aufmerksamkeit. 1895. *M* 1,20
6. Goldbeck, Ernst, Keplers Lehre von der Gravitation. Ein Beitrag zur Geschichte der mechanischen Weltanschauung. 1896. *M* 1,20
7. Brede, Wilhelm, Der Unterschied der Lehren Humes im Treatise und im Inquiry. 1896. *M* 1,20
8. Dodge, Raymond, Die motorischen Wortvorstellungen. 1896. *M* 2,—
9. Mayer, Eduard von, Schopenhauers Aesthetik und ihr Verhältnis zu den ästhetischen Lehren Kants und Schellings. 1897. *M* 2,—
10. Freytag, Willy, Die Substanzenlehre Lockes. 1899. *M* 2,—
11. Marvin, Walter T., Die Gültigkeit unserer Erkenntnis der objektiven Welt. 1899. *M* 2,40
12. Powell, Elmer E., Spinozas Gottesbegriff. 1899. *M* 3,—
13. Sasao, Kumetaro, Prolegomena zur Bestimmung des Gottesbegriffes bei Kant. 1900. *M* 2,—
14. Spaulding, Edward Gleason, Beiträge zur Kritik des psychophysischen Parallelismus vom Standpunkte der Energetik. 1900. *M* 3,—
15. Markus, D. F., Die Assoziationstheorien im XVIII. Jahrhundert. 1901. *M* 2,—
16. Wentscher, Else, Das Kausalproblem in Lotzes Philosophie. 1903. *M* 2,—
17. Quast, Otto, Der Begriff des Belief bei David Hume. 1903. *M* 3,—
18. Conrat, Friedrich, Hermann von Helmholtz' psychologische Anschauungen. 1904. *M* 6,—
19. Becher, Erich, Der Begriff des Attributes bei Spinoza in seiner Entwicklung und seinen Beziehungen zu den Begriffen der Substanz und des Modus. 1905. *M* 1,60
20. Herbertz, Richard, Die Lehre vom Unbewussten im System von Leibniz. 1905. *M* 2,—
21. Post, Karl, Johannes Müllers philosophische Anschauungen. 1905. *M* 4,—
22. Keussen, Rudolf, Bewusstsein und Erkenntnis bei Descartes. 1906. *M* 2,40
23. Prümers, Walther, Spinozas Religionsbegriff. 1906. *M* 1,80
24. Hadlich, Hermann, Hegels Lehren über das Verhältnis von Religion und Philosophie. 1906. *M* 2,40
25. Becher, Siegfried, Erkenntnistheoretische Untersuchungen zu Stuart Mills Theorie der Kausalität. 1906. *M* 4,—
26. Wildschrey, Joh. Eduard Th., Die Grundlagen einer vollständigen Syllogistik. 1907. *M* 4,—
27. Volait, Georges, Die Stellung des Alexander von Aphrodisias zur Aristotelischen Schlusslehre. 1907. *M* 2,80
28. Thönes, Adelheid, Die philosophischen Lehren in Leibnizens Théodicée. 1908. *M* 2,—

